دراسات في حضارة الأندلس وتاريخها

الأستاذ الدكتور

عبد الواحد ذنون طه



دراسات في
حضارة الأندلس وتاريخها

دراسات في حضارة الأندلس وتاريخها

تأليف

أ. د. عبد الواحد ذنون طه

دار المدار الإسلامي

الطبعة الأولى

حزيران/يونيو/الصيف 2004 إفرنجي

رقم الإيداع المحلي 5926/ 2004
ردمك (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-210-X
دار الكتب الوطنية/ بنغازي ـ ليبيا

تصميم الغلاف: نقوش

دار المدار الإسلامي

أوتوستراد شاتيلا ـ الطيونة، شارع هادي نصر الله ـ بناية فرحات وحجيج، طابق 5،
خليوي: 933989 ـ 03 ـ هاتف وفاكس: 542778 ـ 1 ـ 00961 ـ بريد إلكتروني: szrekany@inco.com.lb
ص.ب. 14/6703 ـ بيروت ـ لبنان
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية: زاوية الدهماني، السوق الأخضر، ص.ب: 13498،
هاتف: 4448750 ـ 4449903 ـ 3338571. 21 . 00218 ـ فاكس: 4442758 . 21 . 00218،
طرابلس ـ الجماهيرية العظمى ـ oeabooks@yahoo.com

إهـــداء

إلى من وقفت معي في مشوار الحياة

إلى زوجتي العزيزة أم أشرف

عرفاناً لتشجيعها وصبرها

المقدمة

هذه مجموعة من الدراسات والبحوث في حضارة الأندلس وتاريخها، وهي تمثل بعض الجوانب المشرقة التي تميزت فيها الحضارة العربية الإسلامية في ذلك القطر النائي، والتي ما هي إلا امتداد لحضارة العرب والمسلمين في المشرق. ويظهر فيها فضل المسلمين ودورهم في الحضارة الإنسانية. وهذه الدراسات مترابطة ترابطاً عضويا يشير إلى اهتمامات أهل الأندلس في العلوم المختلفة، لا سيما الجغرافية منها، والتي أدت بالنتيجة إلى امتلاكهم الكثير من المعلومات التي مكنتهم من القيام بمغامرات جريئة في المحيط الأطلسي، في سبيل اكتشاف المجهول الذي يكمن وراءه. فكان لهم ولإخوانهم المسلمين في شمال أفريقيا، فخر الريادة والسبق في الوصول إلى عوالم جديدة باتجاه الغرب، انتهت إلى البحر الكاريبي، وأمريكا الجنوبية.

ولم يكن اهتمام أهل الأندلس بعلم الفلك يقل عن اهتمامهم بالجغرافية، والملاحة، والعلوم الأخرى، فظهرت عندهم مدارس فلكية مشهورة وأُلفت كتبٌ قيمة لا تقل أهمية عن الكتب التي أُلفت في المشرق. بل إنهم وصلوا إلى درجة من التقدم بحيث عدلوا مفاهيم سابقة، ووصلوا إلى نظريات جديدة في علم الفلك. وقد ركّز البحث الثاني على هذا الدور، واهتمامات العلماء الذين اشتهروا، ليس على صعيد الأندلس حسب، بل

على المستوى العالمي في الغرب الأوربي، مثل الزرقالي، وجابر بن أفلح، والمجريطي، والبطروجي، وغيرهم.

ولم تأت هذه النهضة العلمية من فراغ، بل كان وراءها اهتمام بتربية الإنسان المسلم منذ الصغر وتعليمه وتهيئته لأخذ دوره في مواصلة البحث والعلم. لذلك كان تركيز أحد بحوث هذه الدراسات على كيفية اهتمام أولياء الأمور بتعليم أولادهم وتربيتهم، والتعرض لوثائق استئجار المعلمين والمؤدبين في الأندلس. كذلك تم التركيز على اهتمام المجتمع الأندلسي بالإنسان وحقوقه، وحرية الاعتقاد التي كانت مكفولة للجميع في ظل الإسلام. وهكذا عمل الجميع على بناء الثقة بين أفراد المجتمع الأندلسي، وانصرف كل إنسان إلى ما يرغب فيه من العلوم والآداب، فانتعشت الحركة العلمية، وبرز من يهتم في مجالات اللغة والتاريخ، والفقه، فضلاً عن العلوم الأساسية الأخرى. وقد اهتم أحد بحوث هذا الكتاب بمدى أهمية الكتب الفقهية المؤلفة في المغرب والأندلس، بدراسة تاريخ الأندلس. وهي كتب تحتوي على ثروة علمية ضخمة، يمكن أن تُلقي الضوء على تاريخ وحضارة الأندلس.

ونظراً لتعدد فئات المجتمع الأندلسي، وتعدد عناصر سكانه، ولتسامح العرب والمسلمين، فقد ظهر من يحمل أفكاراً معادية للعروبة والإسلام، لا سيما في الفكر والثقافة والآداب. وهذا ما يسمى بالحركة الشعوبية، التي نشطت في المشرق كما هو معلوم. ولكن ربما يخفى على البعض أن هذه الحركة لم تقتصر على المشرق الإسلامي، بل ظهرت أيضاً في الطرف الغربي للدولة العربية الإسلامية، أي في الأندلس. وكان للعرب صولات وجولات في مقارعتها، شأنهم في ذلك شأن إخوانهم في المشرق، فدحضوا الدس الشعوبي، وقاوموه، ووقفوا منه موقفاً مشرفاً. وهذا ما تم بحثه في الدراسة السادسة ضمن هذا الكتاب.

ولعل أهم ما يميز دراسات هذا الكتاب، تأكيدها على الدور الفاعل

الذي لعبته الأندلس المسلمة، والتبادل الحضاري الذي تم بينها وبين إسبانيا النصرانية على مدى قرون عديدة في العصور الوسيطة، ولقد تم التأكيد على أن العلاقة بين أهل الأندلس وبين الإمارات الإسبانية، لم تكن كلها حروب ومنازعات، إنما سادت فترات مهمة من السلم، تم خلالها، وفي أثناء التواجد العربي الإسلامي المستمر في شبه الجزيرة الآيبيرية، لما يزيد عن ثمانية قرون، نقل حضاري متبادل. ولكن كانت كفة المسلمين دائماً أرجح في هذا النقل الحضاري، بسبب قوة الحضارة العربية الإسلامية، وشدة تأثيرها على السكان المحليين، والإمارات المجاورة للأندلس.

وعن طريق الاتصال المباشر بالأندلس، وكذلك بواسطة الإمارات الإسبانية النصرانية، والترجمة من العربية إلى اللاتينية، اكتسبت أوربا الكثير من المعلومات والمعارف التي شملت مجالات علمية مختلفة. وقد برزت كتب وآراء ابن رشد الأندلسي في الفلسفة في مقدمة هذه العلوم التي أثارت ضجة كبرى في الغرب، ووقفت منها الجامعات الأوربية مواقف مختلفة، تتفاوت بين الرفض التام، أو المعارضة، أو الرضوخ للتيارات الجديدة التي استهوت هذه الفلسفة، وأدخلتها في مناهجها، وأخذت تتفاخر بها، وبعدد الكتب التي تحتفظ بها لابن رشد. وقد تعرض البحث الثامن لهذه المواقف بالتفصيل، لا سيما موقف الجامعات الفرنسية والإنكليزية والإيطالية.

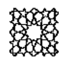
ولم يقتصر أثر الأندلس على الغرب في مجال الفلسفة حسب، بل شمل علوماً أخرى، كان لها الأثر الكبير على الفكر الغربي. وقد اهتم البحث التاسع بهذا الموضوع، وتم تحليل العوامل المساعدة على هذا التأثير الذي مر بثلاث مراحل، هي : عصر التأثير غير المباشر، وعصر الترجمة من العربية إلى اللاتينية، وعصر الاستعراب، الذي هو قمة التأثير العربي الإسلامي وأوجه. وكانت مناطق جنوب فرنسا أكثر تأثراً من بقية أوربا الغربية، وأسرع في اكتساب الخبرة العربية في مجال التعليم والمدارس والجامعات، ومنها انتقل التأثير إلى بقية أوربا. وقد تم التركيز على

المؤسسات الجامعية ومدى الصلة الوثيقة بينها وبين جامعات العالم الإسلامي وتأثرها بها عن طريق الأندلس. وكذلك على انتقال العلوم على مختلف تخصصاتها، لا سيما الطب الذي دُرِّست كتبه المنقولة عن العلماء العرب لقرون عديدة في جامعات الغرب، لا سيما كتب الرازي وابن سينا.

هذه صفحات مشرقة من تاريخنا وحضارتنا في الأندلس، فماذا بقي لنا؟ هل انتهت هذه الصفحات بغياب أصحابها وذهاب زمنها؟ ماذا بقي لنا في الأندلس ليدل على ما كان لها من مآثر وحضارة وفكر؟. لقد كان من الضروري لهذه الدراسات أن يكون مسك ختامها، الإشارة إلى الشوامخ الخالدة في الأندلس، والتي بقيت تقاوم الزمن، وتحكي قصة الوجود العربي الإسلامي في الفردوس المفقود. لقد تم اختيار ثلاثة من هذه الآثار الخالدة، هي مسجد قرطبة الجامع، وقصر الحمراء في غرناطة، ومنارة مسجد إشبيلية الجامع (لاخيرالدا) . والحديث عن هذه الشواهد يختلف قليلاً عن ما سبقه من الدراسات، فهو يعتمد المعاينة والمشاهدة الميدانية التي تمت من قبل كاتب هذه السطور لهذه الأماكن. هذه المشاهدة التي تمد المؤرخ بمعين لا ينضب من التصور والشعور بإحساس التعايش التام مع الماضي الذي يبحث عنه للوصول إلى الحقيقة التي تمثلها هذه الآثار الخالدة، حقيقة الوجود الحضاري الإنساني للمسلمين في الأندلس .

عبد الواحد ذنون طه
الموصل 5 جمادى الأولى 1424 هـ
5/ 6/ 2003م

هل كان لأهل الأندلس والمسلمين دور في اكتشاف العالم الجديد؟



أُلقي هذا البحث في ندوة الوجود العربي الإسلامي في الأندلس:
تاريخاً وحضارة وتأثيراً
الموصل كانون الأول (ديسمبر) 1992
ونشر في مجلة دراسات أندلسية، العدد 10، تونس، 1993

يرى أحد المؤرخين العرب المحدثين[1]، أن مسألة الوصول إلى شواطئ العالم الجديد في حد ذاتها ليست بذات بال، ولا تدل على تقدم ولا توصف بأنها كشف. إنما العبرة في عمل كريستوف كولومبوس أنه قام على نظرية علمية وأثبت صحتها؛ وهي أن المتجه من شواطئ أوربا غربا يصل إلى آسيا، لأن الأرض كروية. وهذه النظرية عربية، وعليها وعلى أهميتها سيتم التركيز في بحثنا هذا، بالإضافة إلى سعة المعرفة الملاحية

---

(1) حسين مؤنس، تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، (ط2، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1986)، ص276.

للمسلمين بشكل عام، سواء أكان ذلك في المحيط الهندي، والبحرين الأحمر والمتوسط، أم في المحيط الأطلسي ومعرفة شواطئه التي تطل على شبه جزيرة آيبيريا وقارة أفريقيا.

كذلك ستتم الإشارة إلى دور المسلمين في نقل هذه العلوم والمعارف الملاحية إلى الأوربيين، والطرق التي تم بموجبها هذا الانتقال، وأثر ذلك على وصول هؤلاء إلى العالم الجديد. وسيلقي البحث أيضاً الأضواء على اهتمامات المسلمين، سواء أكانوا في الأندلس أم في أفريقيا بالمحيط الأطلسي، ومغامراتهم فيه، ورغبتهم العارمة في اكتشاف المجهول الذي يكمن وراءه. الأمر الذي جعلهم في طليعة الأمم التي ساهمت في هذا الإنجاز وهيأت له[2]. فكان لهم فخر الريادة المباشرة عن طريق مغامرة أحد ملوك إمبراطورية مالي الإسلامية الذي يحتمل وصوله إلى جزر البحر الكاريبي، وكذلك قبيلة بني برزال التي وصلت فعلاً، كما يرى أحد الباحثين إلى البرازيل. أما دورهم غير المباشر فيأتي عن طريق تطبيق نظريتهم عن كروية الأرض، ومعارفهم الملاحية التي طُوِّرت على يد الأوربيين، فساعد ذلك على الوصول إلى العالم الجديد.

ومن أجل أن يكون جوابنا على السؤال مدار البحث سليماً، يجب أن نرجع في التاريخ إلى ما قبل اكتشاف العالم الجديد، وإلى دور العرب في معرفة الملاحة عامة منذ ظهورهم على مسرح التاريخ كقوة سياسية وعسكرية معروفة، وحينئذ يمكن تبين المكانة العظيمة لهذه المعرفة ودورها في تمهيد الطريق للوصول إلى النتائج الباهرة التي حققها كولومبوس. فبعد حركة

(2) هناك دعاوى كثيرة من قبل العديد من الأمم بشأن الوصول إلى أمريكا قبل كولومبوس، حيث يرى كل من اليابانيين، وسكان الملايو، والفينيقيين، والرومان، والترك، والهنود، والباكستانيين، وسكان ويلز، والايرلنديين، والفرنسيين، والألمان، والهولنديين، والبرتغاليين، والاسكندنافيين، أنهم أول من وصل إلى العالم الجديد. للتفصيلات ووجهات نظر أهم هذه المجموعات، ينظر: أحمد بدران، وفاضل كرومي، فاتح العالم الجديد، (لبنان - حريصا، المطبعة البولسية، 1949) ص6-21.

الفتوح الإسلامية أصبحت سواحل بلاد الشام والخليج العربي ميداناً لتحركات السفن الإسلامية، وأصبح العرب وحدهم هم الذين يمخرون بسفنهم عباب البحر المتوسط والمحيط الهندي. ولم يكتفوا بالنسبة للبحر الأول بالسيطرة على جزره الرئيسة، مثل البليار، وصقلية، ومالطة، وكريت، وقبرص، بل كان أيضاً مسرحاً للمنازعات بين الأساطيل الأموية والفاطمية. وسيطر العرب على سواحله وقواعده، مثل بجانة، وطرطوشة، وتونس، وطرابلس، والإسكندرية وغيرها. ولم يكن لأوربا سلطان على هذا البحر خلال القرن الرابع للهجرة / العاشر الميلادي، فقد كان بحراً عربياً «وكان لا بد لمن يريد أن يقضي لنفسه فيه أمراً من أن يخطب ود العرب كما فعلت نابولي وغيتة وأمالفي. . .»[3].

أما في المحيط الهندي، فقد وُجد خط بحري شبه منتظم يبدأ من سيراف على الخليج العربي وينتهي بكانتون في الصين، وقد أشرف عليه ملاحو سيراف. ويشير المستشرق الأسباني خوان بيرنيط[4]. إلى تأييد المصادر الصينية لذلك، وأن البحارة العرب كانوا يَرِثون التجارب الملاحية عن آبائهم، حيث وصلتنا بعض هذه التجارب عن طريق كتب العجائب التي تعد النواة الأولى لكتب المسالك البحرية. ويرجع أول كتاب من هذا النوع إلى سيراف في القرن الرابع للهجرة / العاشر الميلادي. يضاف إلى ذلك أن ربابنة المحيط الهندي كانوا يعرفون الخريطة البحرية، وهذا ثابت من كلام الجغرافي العربي محمد بن أحمد المقدسي (ت 387هـ/ 997م)[5]. الذي يشير في معرض اتصالاته مع الربابنة والبحارة، واستفساراته عن عالم البحر

(3) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، (ط4، بيروت، دار الكاتب العربي، 1967): 2 / 431-432 .

(4) هل هناك أصل عربي إسباني لفن الخرائط البحرية؟ صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، المجلد الأول، (مدريد، 1953)، ص78 .

(5) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، (ليدن-بريل، 1906) أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد، ص10.

وحدوده قائلاً: «ورأيت معهم دفاتر في ذلك يتدارسونها ويعوِّلون عليها ويعملون بما فيها...». وقد أدخل خلفاء ربابنة القرن الرابع للهجرة/ العاشر الميلادي تحسينات متعددة على هذه الدفاتر التي أشار إليها المقدسي، ونذكر على وجه الخصوص من بينهم ملاحاً من أصل إسباني أو مغربي، هو عبد العزيز بن أحمد المغربي، الذي أشار إليه ابن ماجد(6). حتى إذا كانت سنة 580هـ/ 1184م، استطاع إسماعيل بن حسن بن سهل بن أُبان، أن يقوم بدراسات بهذا الصدد، فكتب ورسم الرهمانش أو الرهمانج (الرحماني) التي استخدمها أحمد بن ماجد في كتابه : الفوائد في أصول علم البحر والقواعد(7). والرهمانج أو الرحماني هو الاسم الذي يُطلق على كتب أو دفاتر الإرشادات الملاحية والخرائط والمسالك البحرية(8).

وهكذا يبدو أن معلومات الجغرافيين العرب كانت دقيقة على وجه العموم فيما يتصل بالبحرين المتوسط والأحمر، والمحيط الهندي، ولكنهم كانوا يتصورون الكرة الأرضية محاطة بكل جوانبها ببحر عظيم يطلقون عليه اسم «البحر المحيط» ويندرج تحت هذه التسمية على وجه التقريب كل من المحيط الهادي، والبحر الشمالي، والمحيط الأطلسي(9). والأهم من هذا أنهم كانوا مقتنعين تماماً بكروية الأرض، في الوقت الذي سيطرت فيه على الفكر الأوربي جهالة العصور الوسطى، حيث عدّ القديس اوغسطين St. Augustin (ت سنة 430م) هذه المسألة على أنها من المسائل التي لا يمكن

(6) ينظر: شهاب الدين أحمد بن ماجد، كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد، تحقيق، إبراهيم خوري وعزة حسن، (دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1971)، ج1، ق2، ص15.

(7) المصدر نفسه، ص 161، وينظر: بيرنيط، المرجع السابق، ص80-81.

(8) ينظر: حسن صالح شهاب، علوم العرب البحرية من ابن ماجد إلى القطامي، (الكويت، منشورات مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، 1984)، ص9.

(9) من مقدمة إسماعيل العربي لكتاب الجغرافيا لابن سعيد المغربي، (بيروت، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع 1970)، ص57.

التسليم بها. يقول أحمد بن عمر بن رستة[10]، (كان حياً سنة 290هـ/ 902م): «أن الله عز وجل وضع الفلك مستديراً كاستدارة الكرة. . . والأرض مستديرة أيضاً كالكرة مُصمَّتة في جوف الفلك». أما أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله ابن خرداذبة[11]، (توفي نحو سنة 300هـ/ 912م)، فيشير إلى ذلك قائلاً: «أن الأرض مدورة كتدوير الكرة موضوعة في جوف الفلك كالمحة في جوف البيضة». ويشير المسعودي[12]، المتوفى سنة 346هـ/ 957م، إلى أن الحكماء ذكروا أن الأرض مستديرة ومركزها في وسط الفلك والهواء محيط بها من كل الجهات. ثم يتدرج في إضافة معلومة أخرى على جانب كبير من الأهمية، وهي: «. . . أن الشمس إذا غابت في أقصى الصين كان طلوعها على الجزائر العامرة (الخالدات) التي في بحر أوقيانوس الغربي، وإذا غابت في هذه الجزائر كان طلوعها في أقصى الصين»[13].

ونقل أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري[14]، المتوفى سنة 487هـ/ 1094م هذه الفكرة تماماً في كتابه المسالك والممالك قائلاً: «وأقيانس البحر المحيط لا يُدْرى ما وراءه غرباً إلى أقصى عمران الصين شرقاً، والشمس إذا غابت في أقصى الصين طلعت في الجزائر (الخالدات) وبالهند». ويقول عن الأرض ومحيطها أيضاً إنها: «كَوْر كورة الأرض المحيطة بالبر والبحر، فقطرها على هذا 1/5 6424 ميلاً بتقريب». وهو تقدير صحيح لقطر الأرض. وهذه العبارة، مع العبارة السابقة عن «أقيانس» تدل على أن فكرة خروج

(10) الأعلاق النفيسة، نشر: دي غوية (ليدن، 1891)، ص8.

(11) المسالك والممالك، نشر: دي غوية (ليدن، 1889) ص4.

(12) أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (ط4، القاهرة، مطبعة السعادة، 1964)، 86.

(13) المصدر نفسه: 1/ 86.

(14) مقدمة، كتاب المسالك والممالك (المخطوط المحفوظ في مكتبة نور عثمانية رقم 3034) عن النسخة المصورة في دار الكتب بالقاهرة.
نقلاً، : مؤنس، تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، ص 134.

السفن من غربي أوربا لتصل إلى شرق الصين كانت معلومة تماماً عند البكري[15]، كما أكد علي بن سعيد المغربي[16]، المتوفى سنة 685هـ/1286م، أيضاً كروية الأرض في الجملة الأولى من كتابه عن الجغرافية، حيث ابتدأ كلامه بالقول: «الأرض كروية يحيط بها الماء...».

وتتركز هذه المعلومات وتتأكد في كتابات الجغرافيين المتأخرين، فنلاحظ أن محمد بن عبد الله الحميري[17]، المتوفى نحو سنة 710هـ/1310م، يشير إلى هذه الفكرة ومدى اقتناع أهل الأندلس بها، بل يجعل أمر الخروج باتجاه الغرب في المحيط الأطلسي، ومن ثم الوصول إلى الشرق، لا سيما بلاد الهند أمراً بديهياً معروفا لدى عامة الأندلس، خاصة أهل جزيرة قادس Cadis الذين كان هذا الأمر، حسب قوله: «مستفيض عندهم معروف جار على ألسنتهم، لم يزل يأخذه آخرهم عن أولهم». وهذه الفكرة أي خروج السفن من غربي أوربا لتصل إلى الصين والهند في الشرق هي التي جعلت من كرستوف كولومبوس ما هو في تاريخ البشر[18].

ومع هذا، فعندما يتطرق صاموئيل اليوت موريسون، الذي كتب عن حياة كرسيتوف كولومبوس، وأرخ رحلته، إلى هذه الناحية، يحاول تجاهلها تماماً بالقول: «... ولسنا نعرف كيف توصل كولومبوس إلى فكرة الإبحار غرباً للوصول إلى الشرق ! وكل ما نعرفه أن الفكرة أصبحت حقيقة واقعة لديه حالما التقطها...»[19]. إن استعمال موريسون لكلمة «التقطها» يوضح

(15) ينظر: مؤنس، المرجع السابق، ص134-135.

(16) كتاب الجغرافيا، ص79.

(17) صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، نشر: ليفي بروفنسال، (القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1937)، ص148.

(18) ينظر: مؤنس، المرجع السابق، ص134.

(19) كريستوفر كولومبوس، ترجمة: فوزي قبلاوي، مراجعة أحمد زكي العرابي، (بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين لمساهمة الطباعة والنشر، 1959)، ص18.

كل أبعاد القضية، فهو نفسه يُشير إلى اطلاع كولومبوس على مؤلفات الجغرافي المسلم أحمد بن محمد بن كثير الفرغاني (توفي في حدود 247هـ/ 861م)، التي قرأ منها القياس الذي أورده الأخير عن تقسيم الكرة الأرضية إلى درجات ومقدار ما تساويه كل درجة بالأميال البحرية[20].

وجاءت هذه المعلومات في رسالة الفرغاني الشهيرة في الفلك، المسماة بكتاب الحركات السماوية وجوامع علم النجوم، الذي ترجم مرتين إلى اللغة اللاتينية في القرن السادس للهجرة/ الثاني عشر الميلادي، كما ترجم في القرن السابع للهجرة/ الثالث عشر الميلادي، إلى لغات أوربية أخرى[21]. وكان الفرغاني يُعرف في أوربا بـ الفرغانوس Alfraganus نظراً لانتشار ترجمات كتبه[22]. وهو من أوائل الجغرافيين المسلمين، الذي ساق بعض البراهين المتداولة في أيامنا هذه لإثبات كروية الأرض، كاختلاف مواعيد طلوع نجم معين، أو اختلاف الكسوف باختلاف الأماكن[23].

يضاف إلى ذلك أن كولومبوس كان يمتلك نسخة من كتاب حدود العالم Imago Mundi، الذي صنفه بطرس الآيي Petrus de Aliaco أسقف كمبري Cambrai سنة 1410م/ 813هـ، وتم طبعه سنة 1480 ـ 1487م/ 885 ـ 893هـ . والكتاب يتضمن مقتطفات من الترجمات اللاتينية لبعض العلماء المسلمين، ومنهم الفرغاني. وتظهر نظرية الأرين Arin أو قبة الأرض العربية[24]، بحذافيرها في المتن والخارطة على السواء. وقد حُفظت لنا

(20) المرجع نفسه، ص25-26.

(21) أغناطيوس يوليانوفتس كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي ترجمة، صلاح الدين عثمان هاشم، (ط2، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1987)، ط100.

(22) المرجع نفسه، ص29، 31.

(23) المرجع نفسه، ص53.

(24) كانت الأطوال عند الجغرافيين المسلمين تقاس ابتداء من خط منتصف النهار عند الأرين أو قبة الأرض، التي تقع في مكان ما في الشرق على خط الاستواء في النقطة التي تتلاشى فيها العروض، ويمكن تحديد النقاط الرئيسة لأي مكان من خط زوال الأرين.

تعليقات كولومبوس الشخصية على النسخة التي كان يمتلكها من هذا الكتاب. «ومن هذا يتضح»، كما يرى كراتشكوفكي[25]، «أن نظرية الأرين هي المسؤولة بالذات عن نظرية الشكل الكمثري للأرض عند كولومبوس، ومؤداها أن في نصف الكرة الغربي وفي مواجهة (قبة الأرين) مركزاً آخر للأرض على موضع أكثر ارتفاعاً من رصيفه بالجهة الشرقية. وهكذا فمهما بدأ الأمر غريباً اليوم فإن النظرية الجغرافية العربية كان لها دور في كشف العالم الجديد».

ويتبين من كل هذا أن اطلاع كولومبوس على مؤلفات الفرغاني، وتواجده منذ سنة 1476هـ/ 881م في مدينة لشبونة Lisboa (لشبونة)[26]، التي شهدت قبل عدة قرون مغامرة الفتية العرب المغرّرين، الذين سنتحدث عن رحلتهم لاحقاً بالتفصيل، كذلك ارتياده البيئة ذاتها التي عاش وكتب فيها أبو عبيد البكري مؤلفاته في إشبيلية Sevilla، وولبة Huelva، قد سهل له أمر الحصول على هذه المؤلفات. فضلاً عن الخرائط والمصنفات الجغرافية الأخرى التي اطلع عليها قبل القيام برحلته المشهورة[27] ومن الجدير بالذكر أن مدينة ولبة لا تبعد كثيراً عن الرابطة La Rabida، التي فيها دير الفرنسسكان الذي لجأ كولومبوس إلى رهبانه ليبسروا له مقابلة الملكة إزابيلا[28]. وكذلك لا تبعد قادس التي أشار الحميري إلى اقتناع أهلها بفكرة الوصول إلى الهند للمتوجه غرباً عبر المحيط الأطلسي كثيراً عن هذا المكان.

---

(25) تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ص84.

(26) ينظر: موريسون، المرجع السابق، ص16.

(27) يقارن: Grand Larousse Encyclopedique, (Paris, Librarie Larousse, 1960). Vol. III, P. 266.

وينظر أيضاً: سعيد عبد الفتاح عاشور ورفاقه، تاريخ الحضارة الإسلامية العربية، (ط2، الكويت دار السلاسل، 1986)، ص80–81).

(28) موريسون، المرجع السابق، ص 36 ؛ وينظر أحمد مختار العبادي، دراسات في تاريخ المغرب والأندلس (الإسكندرية، نشر محمد أحمد بسيوني 1968)، ص300.

وأخيراً فليس من قبيل المصادفة أن يكون كولومبوس على اتصال مع أحد اليهود المتنصرين، الذي كان يتقن اللغة العربية، وأن يصطحبه معه في رحلته إلى العالم الجديد[29]. ولا شك أنه استفاد منه قبل الرحلة في قراءة الكثير من المؤلفات والخرائط العربية التي ساعدت على نجاح الرحلة.

وهكذا يثبت لدينا أنه لولا إشاعة العرب وتبنيهم لموضوع كروية الأرض، التي قال عنها الإغريق، لما خطر ببال رجل مثل كولومبوس أن الاتجاه نحو الغرب يمكن أن يؤدي به نحو الهند، ولما كان في استطاعته أن يكتشف العالم الجديد. فالعرب لهم فضل كبير في الكشف عن نصف الكرة الغربي لما أشاعوه من نظريات مدعمة بالأدلة والبراهين[30] ولم تقتصر مهمة العرب والمسلمين في التأثير على إشاعة موضوع كروية الأرض حسب، بل كان لجهودهم في علوم الملاحة، والأجهزة العلمية التي استخدموها، ومؤلفاتهم في هذا المجال دور كبير على نهضة أوربا وتقدمها في مجال الكشف والريادة، أعان روادهم على اقتحام البحار.

ويأتي في مقدمة الأجهزة التي استفاد منها الأوربيون، الإبرة المغناطيسية أو البوصلة، التي اختلف الباحثون حول مخترعيها. ولكن من المرجح أنها من اكتشاف الصين. ولما كانت صلات العرب وثيقة ببلاد الصين، فقد أخذوها عنهم واستخدموها في الملاحة منذ القرن الخامس للهجرة / الحادي عشر الميلادي، واحتفظوا بسر تركيبها الذي كان يسمح لهم بمزاولة التجارة البحرية[31]. وقد أشار الإدريسي إلى البوصلة في مؤلفاته على أنها كثيرة الشيوع بين البحارة العرب، وعن طريقهم عرفها الأوربيون، لكنهم لم

---

(29) ينظر: موريسون، المرجع السابق، ص44.

(30) ينظر: محمد محمود الصياد، «أثر العرب والمسلمين في النهضة الأوربية في الجغرافيا»، فصل ضمن كتاب: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970)، ص323.

(31) بيرنيط، المرجع السابق، ص87.

يستخدموها قبل القرن التاسع للهجرة/ الثالث عشر الميلادي[32]. وما زالت البوصلة تحتفظ باسمها العربي في بعض اللغات الأوربية، فهي بالفرنسية (Boussole)، وبالإيطالية (Bossala)، وبالإنكليزية (Bossola)[33].

ومن بين الأجهزة التي أخذها العرب عن الإغريق الإسطرلاب واللبنة، وهي صفيحة مربعة مدرجة لقياس البعد بين شيئين، والحلقة الاعتدالية التي تستخدم لقراءة المَيْل عند الزوال. وقد أدخلوا على هذه الأدوات الكثير من التحسينات وأضافوا إليها أجهزة أخرى من ابتكارهم، مثل المزولة الشمسية، وذات السمت والارتفاع، والحلقة الكبرى والحلقة الصغرى، وغيرها من الآلات الأخرى التي أشار ابن ماجد إلى اختراعه لها لتسهيل الاسترشاد في البحر[34]. وقد كان لصفيحة أبي إسحاق إبراهيم بن يحيى الزرقالي (ت 480هـ/ 1087م) صاحب الجداول الفلكية الشهيرة أبعد الأثر في أوربا فيما يختص بتحسين الإسطرلاب واستعماله[35].

وكان للمؤلفات العربية الخاصة في علم الملاحة أو البحر أثر كبير على تطور هذه العلوم واستفادة الأوربيين منها بشكل خاص. ويأتي كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد الذي ألفه شهاب الدين أحمد بن ماجد سنة 895هـ/ 1490م[36]، أي قبل سنتين من وصول كولومبوس إلى العالم الجديد، في مقدمة هذه المؤلفات. وقد ضمَّ معظم المعلومات النظرية والعملية التي تهم الملاحين، إضافة إلى البحث عن أصول الملاحة، وحجر المغناطيس، ومنازل القمر والنجوم، التي تقابل أقسام الإبرة المغناطيسية. ويُعدّ هذا

(32) غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، (ط3، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1979)، ص 582-583.

(33) عاشور ورفاقه، المرجع السابق، ص80.

(34) ينظر: كتاب الفوائد، ص190، 192.

(35) الصياد، المرجع السابق، ص321.

(36) ينظر: ابن ماجد، المصدر السابق، ص 393.

الكتاب أهم ما كُتب في أي لغة من اللغات في العصور الوسطى عن الجغرافية الفلكية والملاحية. بل يرد فيه لأول مرة اسم علم جديد هو علم البحر الذي تطور فيما بعد إلى علم الاقيانوغرافيا (Oceanography)[37].

وعلى الرغم من أن جزءاً كبيراً من معلومات هذا الكتاب خاص بالبحار الشرقية، لكن ذلك لا يمنع استفادة الأوربيين منها، لا سيما البرتغاليين الذين كانوا على احتكاك دائم مع البحارة العرب، فاستفادوا من «المرشدات البحرية» لابن ماجد التي مهدت لتطور الكارتوجرافية الأوربية المتمثلة بظهور الخرائط الملاحية (Portolani)، والتي يبدو عليها بوضوح أثر الكتابات الجغرافية العربية. كما تأثرت الخرائط نفسها إلى حد كبير بالرسوم البحرية العربية التي سبقتها، وكانت تُستعمل في الملاحة العربية في المحيط الهندي على نطاق واسع[38]. أما بالنسبة للغرب، فقد كان تأثير الإدريسي، كما يرى الكارتوجرافي ميلر K. Miller[39]، واضحاً على خارطة مارينو سانودو Marino Sanudo التي نشرها فسكونتي Visconti عام 1318 ـ 1320م/ 718 ـ 720هـ، وأيضاً على الخرائط القطلونية Catalonian في شبه الجزيرة الآيبيرية، وإن كان كراتشكوفسكي Krachkovski يحاول نفي هذا التأثير أو التقليل من أهميته[40].

لم تكن خرائط الإدريسي وحدها هي التي أثرت على الأوربيين، بل إن مؤلفاته الجغرافية التي ترجمت إلى اللاتينية، نقلت الكثير من علم الجغرافية إلى أوربا العصور الوسطى[41]. والواقع أن ترجمة الكتب العربية الخاصة بعلم الفلك والنجوم، والملاحة البحرية، زوَّدت الأوربيين بكثير من المعارف في

---

(37) أنور عبد العليم، ابن ماجد الملاح، (القاهرة، 1966)، ص150؛ أيضاً: شهاب، علوم العرب البحرية، ص17–19.

(38) ينظر: الصياد، المرجع السابق، ص336.

(39) كراتشكوفسكي، المرجع السابق، ص323.

(40) المرجع نفسه، ص323.

(41) لوبون، المرجع السابق، ص567.

الفترة من 1100 ـ 1150م/ 494 ـ 545هـ، لا سيما ما تُرجِم في مدرسة طليطلة Toledo، التي أنشأ فيها رئيس الأساقفة ريموند الأول 1126 ـ 1151م/ 520 ـ 546هـ، مدرسة للمترجمين قامت بترجمات ممتازة من العربية إلى اللاتينية، فخدمت حركة الانبعاث الأوربية بشكل عام[42].

وقد وُجِّهت عناية خاصة لعلم الفلك الذي كان له علاقة كبيرة بالملاحة وتحديد مواقع الكواكب والنجوم. فتولى الإسباني يوحنا الاشبيلي (1126 ـ 1151م/ 520 ـ 546هـ) ترجمة كتب متعددة من العربية إلى اللاتينية، منها مؤلفات أبي معشر الفلكي، مثل كتاب المدخل الكبير إلى علم أحكام النجوم، وكتاب أحكام النجوم لابن الفروخان، والزيج للبتاني، وكتاب المدخل إلى صناعة أحكام النجوم، ومؤلفات أخرى في نظام الكواكب السيارة للقبيصي، والزيج لمسلمة بن أحمد المجريطي[43]. أما جيرار الكرموني Gerardo de Cremona (1114 ـ 1187م/ 508 ـ 583هـ) الإيطالي، فقد نقل كتاب الإسطرلاب (الصفيحة الزرقالية) لأبراج الزرقالي[44].

وانطلاقاً من إدراكه لأهمية المعارف العربية، حاول الملك الفونسو العاشر الحكيم، ملك قشتالة وليون (1252 ـ 1284م/ 650 ـ 683هـ) أن ينشأ مدارس مختلفة في إسبانيا لترجمة المؤلفات العربية إلى الإسبانية، لا سيما المؤلفات الفلكية[45] فأمر بترجمة كتب عديدة نشير إلى بعضها على سبيل المثال لا الحصر[46]:

كتاب الصفيحة، ترجمة لرسالة الزرقالي في التنجيم

---

(42) يوجين أ. مايرز، الفكر العربي والعالم الغربي، ترجمة: كاظم سعد الدين (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986)، ص101.

(43) المرجع نفسه، ص95-96.

(44) المرجع نفسه، ص 102، 106.

(45) المرجع نفسه، ص120.

(46) المرجع نفسه، ص118-119.

كتابان في «ذات الحلق» مأخوذان من الزرقالي

كتابان في الإسطرلاب المسطح وكتابان في الإسطرلاب الكروي

كتابان في الصفيحة الزيجية من تأليف أبي الحسن بن خلف بن غالب الأنصاري القرطبي

كتابان في صفائح الكواكب السبعة أو (الإسطرلاب).

وبالإضافة إلى هذا كله جمع الفونسو العاشر فريقاً من العلماء العرب الذين بقوا تحت حكم الأسبان، فأصدروا «الزيج الالفونسي» سنة 648هـ/ 1250م، أي الجداول الفلكية الخاصة بمنازل الشمس والقمر والكواكب والنجوم، وقد نُسخت منها صور لمساعدة الملاحين الأسبان[47]. وهذا دليل على اعتماد هؤلاء وغيرهم من الأوربيين على العرب في معرفة النجوم ومطالعها ومغاربها، واستخدام مجموعاتها في التعرف على الاتجاهات في عرض البحار. ويؤكد هذا استمرار استعمال الأسماء العربية للنجوم في كتب الملاحة الغربية مع شيء من التحريف البسيط كما يتضح من الأمثلة الآتية[48]:

(47) حسين فوزي، «المعارف الملاحية العربية في القرون الوسطى وأثرها على عصر النهضة»، فصل ضمن كتاب: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970)، ص350-351.

(48) الصياد، المرجع السابق، ص329-322؛ عاشور ورفاقه، المرجع السابق، ص114.

اسم النجم العربي	المرادف الأجنبي
آخر النهار	Acherna
العقرب	Akrab
الدبران	Aldebra
الغول	Algol
الغراب	Algorab
القائد	Alkaid
الطائر	Altair
الكف	Caph
كرسي الجوزاء	Cursa
الراقص	El-Rakis
فم الحوت	Famalhut
المرقب	Almrkab
المرفق	Mirfak
الرجل	Regal
قرن الثور	Tauri
صدر الدجاجة	Sadr

هذا عن دور العرب والمسلمين في نقل المعارف الملاحية، وتسهيل مهمة الأوربيين في مجال الكشف والارتياد، فإذا ما انتقلنا إلى خبرة المسلمين العملية، وما يعرفونه فعلاً عن المحيط الأطلسي، نجد أن معلوماتهم كان لا بأس بها بالنسبة لهذا المحيط، لا سيما شواطئه الشرقية. فكان لديهم على سبيل المثال معلومات عن بلاد شمال أوربا مثل الدانمارك، وبريطانيا، وأيسلندة، فضلاً عن السواحل التي تطل على القارة الأفريقية، خاصة خليج غانة. وتتوفر في مكتبة الاسكوريال El - Escorial بإسبانيا خارطة عربية لهذا المحيط (مخطوط رقم 1636 II) يرجع تاريخها إلى ما قبل سنة 594هـ/ 1198م . وهي تصور ما كان يعرفه العرب في ذلك الحين عن المحيط

الأطلسي[49]. وعلى الرغم من ذلك، فقد وصفوه في كتاباتهم بأوصاف مهولة تدل على الرهبة والوحشة، فهو «اوقيانوس الذي لا يُعلم أكثر نهاياته، وهو الأخضر المظلم المحيط... وهو بحر الظلمات»[50]. وقد وصفه أبو عبد الله محمد الإدريسي (ت 560هـ/ 1164م)، بأنه البحر المظلم، أو البحر الأعظم، أو بحر الظلمات[51]. كذلك يشير الحميري إلى شدة أهوال هذا المحيط المظلم الذي لا عمارة وراءه ولا يعلم أحد ما خلفه[52]. ولكنه يستدرك فيقول بأن هذا البحر «يُركَب مما يلي المغرب والشمال، وذلك من أقاصي بلاد السودان إلى بريطانيا، وهي الجزيرة العظمى التي في أقصى الشمال، وفيه ست جزائر تقابل بلاد السودان تسمى الخالدات [جزر الكناري]، ثم لا يعرف أحد ما بعد ذلك»[53].

ولكن هذه الأوصاف التي أطلقها الجغرافيون العرب على المحيط الأطلسي يجب أن ألا تمنعنا من محاولة التعرف على حقيقة نشاط البحارة المسلمين في هذا المحيط، وهل أنهم لم يكونوا فعلاً بحاجة لركوبه والتوغل فيه لعدم حاجتهم إلى الأوربيين قدر حاجتهم وتعاملهم مع الآسيويين، كما يرى أحد الباحثين الأجانب[54]. وهذه المقولة مرفوضة بسبب قِدم اتصال ملاحي المغرب والأندلس بملاحي المشرق عبر السواحل الغربية لأفريقيا،

(49) ينظر: بيرنيط، المرجع السابق، ص 8؛ مؤنس5، المرجع السابق، ص279.

(50) المسعودي، المصدر السابق، 1/ 124.

(51) القارة الإفريقية وجزيرة الأندلس مقتبس من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، تحقيق: إسماعيل العربي، (الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1983)، ص255، 266، 271.

(52) صفة جزيرة الأندلس، ص1، 2.

(53) المصدر نفسه، ص28-29.

(54) ينظر: Danial Boorstin, "the Discoveries", First Vintage Books Edition, 1985, P. 181.

نقلاً عن حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة، (138)، الكويت، 1989، ص239.

بل أن هذه الصلة ترجع إلى ما قبل اكتشاف رأس رجاء الصالح ورحلة بارثلميو دياز المشهورة سنة 891هـ/ 1486م . ويرى خوان بيرنيط في بحثه القيم عن الأصل العربي للخرائط الملاحية[55]، أن النصوص المتوفرة في مؤلفات ابن ماجد تحملنا على الظن بأن معلومات ملاحي المحيط الهندي عن السواحل الأفريقية للمحيط الأطلسي لا ترجع فقط إلى المعلومات التي أمدهم بها البرتغاليون بعد رحلة فاسكو دي جاما، وأنّ من الممكن أن السفن الغربية، وملّاحي الأندلس والمغرب في «الزمن القديم» قد وصلوا إلى المحيط الهندي بعد أن طافوا بأفريقيا، ومروا برأس الرجاء الصالح وزاروا سفالة في بلاد الزنج التي تقع على خط عرض 20 درجة جنوباً، وتقرب نسبياً من الطرف الجنوبي لقارة أفريقيا. وكانت السفن الشراعية من ناحية أخرى تتردّد على هذا الميناء منذ القرن الثالث للهجرة / التاسع الميلادي على الأقل. وهناك كانوا يلتقون بالملاحين القادمين من الأندلس والمغرب[56]. ويختم بيرنيط حديثه بتأكيد إبحار الملاحين العرب في المحيط الأطلسي قائلاً: «وكان العرب يبحرون في المحيط الأطلسي بكثرة، وذلك سواء لمصلحة تجارية أو للحصول على معلومات ذات قيمة علمية، ولا ننسى في هذا الصدد أن العرب وهم يحذون حذو النظام البطليوسي قد اتخذوا من إحدى جزر المحيط الأطلنطي مكاناً لبداية أو أصل خطوط الطول»[57].

وتجيب هذه المعلومات التي أسلفنا ذكرها بالإيجاب على سؤال إسماعيل العربي، في مقدمته القيمة لكتاب الجغرافيا لابن سعيد المغربي، القائل: «ألم تدفع روح المغامرة، أو على الأقل رياح الصدفة، بعض

(55) هل هناك أصل عربي إسباني لفن الخرائط البحرية؟ ص82-83 .

(56) يقارن: مؤنس، المرجع السابق، ص278.

(57) بيرنيط، المرجع السابق، ص 83؛ ويقارن: ابن ماجد كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد، ص276، الذي أشار إلى حقيقة اتخاذ العرب لإحدى جزر المحيط الأطلسي لتكون بداية خطوط الطول.

الملاحين العرب من الطرف الغربي، أو من الطرف الشرقي إلى محاذاة رأس رجاء الصالح قبل البرتغاليين؟»[58]. ويؤكد إيجابية الجواب أيضاً ما أشار إليه هذا الباحث النبيه، عما جاء في رسالة الملاح البرتغالي الشهير كافيلهام إلى ملك البرتغال جان الثاني، التي كُتبت عام 882هـ/ 1477م، والتي تنص على أن العرب كانوا يعرفون رأس الرجاء الصالح معرفة جيدة. ولكن لا تتوفر لدينا لحد الآن تفاصيل أدق، وشهادة عربية واضحة بهذا الخصوص، وكذلك ليس لدينا نصوص تؤكد استخدام المرابطين، على سبيل المثال، للطريق البحري للتنقل من بلادهم إلى المناطق التي افتتحوها شمال الصحراء، على الرغم من أرجحية هذا الاحتمال لا سيما بالنسبة للوصول إلى الأندلس[59].

ولكن هل اكتفى المسلمون بالإبحار في شواطئ المحيط الأطلسي الشرقية حسب، دون التفكير بالولوج في أعماقه واستكشاف المجهول الذي وراءه؟ الحقيقة أن وضوح الفكرة التي أسلفنا الحديث عنها، وهي أن المتجه غرباً من شواطئ أوربا وأفريقيا يصل إلى الهند والصين في المشرق، كانت دافعاً كبيراً لبعض المغامرين منهم الذين لم ترهبهم ظلمات المحيط، ولا أمواجه الهائلة من محاولة التعرف عليه، والإبحار في أعماقه باتجاه الغرب[60]. ويشير المسعودي[61]، في معرض حديثه عن هذا المحيط إلى إحدى هذه المحاولات أو المغامرات التي قام بها أهل الأندلس، فيذكر أن: «رجلاً من أهل الأندلس يقال له خشخاش، وكان من فتيان قرطبة وأحداثها، فجمع جماعة من أحداثها، وركب بهم مراكب استعدها في هذا البحر

(58) كتاب الجغرافيا، ص 71-72.

(59) يقارن: بيرنيط، المرجع السابق، ص 85.

(60) ينظر: كراتشكوفسكي، المرجع السابق، ، ص152.

(61) مروج الذهب ومعاون الجوهر: 1/ 119؛ وينظر ايضاً: الحميري، المصدر السابق، ص28-29.

المحيط، فغاب فيه مدة ثم انثنى بغنائم واسعة، وخبره مشهور عند أهل الأندلس».

ويمكن من الناحية الزمنية إرجاع هذه المغامرة إلى حدود منتصف القرن الثالث للهجرة/ التاسع الميلادي. أما النقطة التي بلغها خشخاش وجماعته، فهي غير معروفة، ويكتنفها الكثير من التخمين والافتراضات[62]. ولكن بطل هذه المغامرة ليس نكرة بالنسبة للتاريخ الأندلسي، فهو خشخاش بن سعيد ابن أسود الغساني، أحد زعماء البحريين الذين أنزلهم بنو أمية في منطقة بجانة لحفظ السواحل، وأُعطوا أقليم أُرش اليمن نِحلة لهم مقابل ذلك. وكان بيت بني الأسود من البيوت البحرية المشهورة في بجانة. وقد شارك خشخاش في قيادة الأسطول الأندلسي الذي قاوم السفن النورماندية التي هاجمت الأندلس في عهد الأمير محمد الأول سنة 245هـ/ 859م[63].

والمغامرة الثانية التي تلت رحلة خشخاش، هي ما قام به جماعة المغَرّرين، أي المخاطرين، أو المغربين أي الضاربين في الغرب، كما قرأها آدم متز[64]. ويبدو أن القراءة الأولى، أي المغَرّرين، أصح، ويتضح ذلك من استعمالات المسعودي لهذا اللفظ حينما يشير إلى بحر الظلمات و«أخبار من غَرَّر وخاطر بنفسه بركوبه»[65] وتوقيت زمن هذه الرحلة غير معروف تماماً، لكن من المرجح أنه يرجع إلى القرن الرابع للهجرة / العاشر

(62) كراتشكوفسكي، المرجع السابق، ص152.

(63) ينظر: أحمد بن عمر بن أنس العذري نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار، تحقيق: عبد العزيز الأهواني (مدريد، 1965)، ص 119، حيان بن خلف بن حيان، كتاب المقتبس في تاريخ رجال الأندلس، نشر: ملشور انطونيا، (باريس، 1937)، ص88؛ الحميري، المصدر السابق، ص37؛ وينظر ايضاً:
Levi - Proveneal, Histoire de l'Espagne musulmane (Paris, 1953), Vol. I. P. 354;
السيد عبد العزيز سالم وأحمد مختار العبادي، تاريخ البحرية الإسلامية في المغرب والأندلس، (بيروت، دار النهضة العربية، 1969)، ص191.

(64) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، 2/ 433.

(65) مروج الذهب: 1/ 119.

الميلادي، وذلك قبل إنشاء ميناء آسفي في المغرب، والذي ورد ذكر موقعه في هذه الرحلة[66].

وخلاصة هذه الرحلة التي يرويها الإدريسي، أن ثمانية رجال كلهم أولاد عم أعدوا مركباً، وزودوه بما يكفيهم من الماء والزاد لأشهر، ثم اتجهوا غرباً في المحيط الأطلسي من أشبونة Lisboa، وهي لشبونة عاصمة البرتغال الحالية، وذلك في أول هبوب الرياح الشرقية، فأبحروا في ذلك المركب نحو من أحد عشر يوماً، فوصلوا إلى بحر غليظ الموج كدر الروائح كثير القروش قليل الضوء، فأيقنوا بالتلف، فغيروا اتجاههم وجروا في البحر في ناحية الجنوب اثني عشر يوماً آخر، فخرجوا إلى جزيرة الغنم، وفيها من الغنم ما لا يحصى عدده، وهي سارحة لا راعي لها ولا ناظر عليها، فقصدوا الجزيرة ونزلوها، فأخذوا من تلك الغنائم وذبحوها، فوجدوا لحومها مرة لا يقدر أحد على أكلها. ثم ساروا بعد ذلك باتجاه الجنوب اثني عشر يوماً إلى أن وصلوا إلى جزيرة عامرة، لكنهم سرعان ما أُلقي عليهم القبض من قبل رجال أحاطوا بهم في زوارق عديدة. وقد وَصَفوا أهل الجزيرة بأنهم: شقر زعر شعورهم سبطة، ورجالهم طوال القدود، ولنسائهم جمال عجيب. ودام حبسهم مدة ثلاثة أيام، ثم دخل عليهم في اليوم الرابع رجل يتكلم العربية، فسألهم عن حالهم، فأخبروه بخبرهم، فوعدهم خيراً وأعلمهم أنه ترجمان الملك. ثم أُعيدوا إلى مكان حبسهم بعد مقابلة الملك، إلى أن بدأ هبوب الرياح الغربية، فوضعوا في زورق سار بهم ثلاثة أيام، وصلوا بعدها إلى الشاطئ الأفريقي في موقع مدينة أسفي الحالية، حيث تُركوا هناك إلى أن عثر عليهم جماعة من البربر، وأخبروهم بمكانهم، وأنهم يبعدون نحو شهرين عن بلدهم الأندلس. فقال زعيم القوم، أي المغرّرين:

---

(66) ينظر: كراتشكوفسكي، المرجع السابق، ص153؛ بيرنيط، المرجع السابق، ص 84، ويحدد تاريخ هذه المغامرة بعام 1031م / 423 هـ.

وا أسفي، فسمي المكان إلى اليوم أسفي. ثم عادوا من هذا المكان إلى الأندلس، حيث أطلق اسمهم على أحد دروب أشبونة بالقرب من الحمّة (وهو الجزء البحري من مدينة أشبونة الذي لا يزال يعرف باسمه العربي Alfama) وعرف بدروب المغررين إلى الأبد[67].

ومن المستبعد أن يكون هؤلاء المغررين قد وصلوا إلى بعض الجزر القريبة من الشواطئ الأمريكية في إقليم أمريكا الوسطى، كما يرى بعض الباحثين العرب[68] لكن من المرجح أن الجزيرة الأولى التي ورد ذكرها في الرحلة هي إحدى جزر ازورس Azores، أي (الجزائر الزرقاء)[69]، أو جزيرة ماديرة Madeira. أما الجزيرة الثانية، فهي إحدى جزر الكناري Canaries[70]. والمهم في أمر هذه الرحلة أنها وردت عند الإدريسي على أنها ليست غريبة أو عجيبة من العجائب التي تذخر بها بعض كتب الجغرافيين القدماء. ولكنها «في الواقع جزء من جغرافيته، فهي أول وصف لدينا لمياه المحيط الأطلسي على بعد شاسع من شواطئه. . .»[71]. فإذا حسبنا مقدار ما قطعه أولئك الرجال في المحيط الأطلسي، وجدنا أنهم قضوا ثمانية وثلاثين يوماً في مياه المحيط (11 + 12 + 12 + 3) قطعوا فيها نحو ثلاثة آلاف وثمانمائة كيلومتر، باعتبار أن متوسط ما تقطعه السفينة الشراعية في تلك العصور هو في حدود مئة كيلومتر في اليوم. وهذه أطول مسافة قُطعت في المحيط الأطلسي إلى ذلك الحين، وهذا في ذاته عمل عظيم سبق به المسلمون

---

(67) ينظر نص: الرحلة عند الإدريسي، المرجع السابق، ص271-273؛ الحميري، المصدر السابق، ص16-18.

(68) ينظر: عاشور ورفاقه، المرجع السابق، ص80.

(69) مؤنس، المرجع السابق، ص275-276.

(70) ينظر: كراتشكوفسكي، المرجع السابق ص153، الذي ينقل رأي بيزلي C.R Beazley: في كتاب The Down of Modern Geography: Oxford, 1906, Vol. III, PP. 532-533. وينظر أيضاً: بيرنيط، المرجع السابق، ص 84.

(71) مؤنس، المرجع السابق، ص277.

غيرهم، وهو أمر محقق لا خيالي[72]. وعلى الرغم من كل ما يمكن أن يقال عن الرحلة، والافتراضات والتخمينات التي ربما تكتنف بعض جوانبها، فإن المتخصصين في جغرافية العصور الوسطى يعتقدون أنها ساهمت في الحث على الرحلات المتأخرة التي قام بها الملاحون الأوربيون في المحيط الأطلسي[73].

ولم يكن أولئك الأندلسيون هم العرب والمسلمين الوحيدين الذين أقدموا على ركوب هذا المحيط، وجاءوا لنا بمعلومات عنه، فإن لدينا نصوصاً أخرى تدل على أن خروج المسلمين من إسبانيا باتجاه الغرب كان أمراً كثير الحدوث. وقد أسلفنا الإشارة إلى رحلة خشخاش في هذا المجال، كما يذكر أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري المتوفى سنة749هـ/ 1349م[74]، مغامرة أخرى، ولكن هدفها كان التجارة في هذه المرة، تمت كما يبدو في عصره، ينقلها عن الشيخ الإمام أبي عبد الله بن الصائغ الأموي، الذي يرويها بدوره عن الوزير أبي عبد الله محمد بن زاغنوه من المرية Almeria بالأندلس، وهو ثقة بين الفقهاء والعلماء. وملخص الرواية أن هذا الوزير ركب في مركب للتجارة مع مجموعة من تجار بلده في البحر المحيط قاصدين بعض بلاد العدوة، أي الجانب الأفريقي. فقذفتهم الريح إلى أبعد من المكان المقصود، وعجزوا عن الوصول إلى البر، وتوغلوا في داخل المحيط باتجاه الجنوب، إلى أن وصلوا إلى مناطق مظلمة جداً. ثم تغير اتجاه الريح، واستطاعوا أن يوجهوا المركب باتجاه البر الأفريقي، ووصلوا إلى مدينة لم يعرفوها، أهلها من السود، واستمروا بالانتقال برّاً

(72) المرجع نفسه، ص277.

(73) كراتشكوفسكي، المرجع السابق، ص 153، نقلاً عن: Beazley, OP.cit, P533

(74) مسالك الأبصار في ممالك الأمصار (ممالك إفريقيا ما وراء الصحراء وممالك إفريقية وتلمسان وجبال البربر وبر العدوة والأندلس)، تحقيق: مصطفى أبو ضيف أحمد، (الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 1988) ص75-76.

حتى وصلوا بر العدوة، أي الجهة المقابلة للبر الإسباني ويبدوا أنهم نزلوا في منطقة بعيدة على ساحل المحيط، كما حصل للفتية المغررين، الذين رسوا في منطقة أسفي بالمغرب.

وكان للمسلمين من سكان المناطق الغربية لقارة أفريقيا دور كبير في مضمار الكشف عن أسرار المحيط الأطلسي والتوغل في أعماقه باتجاه الغرب، أو الإبحار ضمن سواحله الشرقية المحاذية لقارة أفريقيا. ويأتي في مقدمة هؤلاء الرواد المسلمين رحالة بحري مجهول يسمى ابن فاطمة، عاش في القرن السادس للهجرة/ الثالث عشر الميلادي. وهو فيما يبدو من أهل السودان الغربي، وربما كان أصله مما يُعرف اليوم بالسنغال، أو ما يليه جنوباً، وربما كان من أهل غانة الإسلامية، التي تشمل في الوقت الحاضر جمهورية مالي على وجه التقريب. وكانت نسبة الرجال إلى أمهاتهم شيئاً مألوفاً في تلك النواحي، ويتوفر لدينا أسماء أخرى، مثل، داود بن فاطمة، الذي هو أحد مايات (حكام) البرنو الإسلامية[75]. كذلك أسماء رجال آخرين من المرابطين مثل، ابن الصحراوية، وابن غانيّة، وابن عائشة، وابن قنّو بنت يوسف بن تاشفين، وكلها شبيهة باسم ابن فاطمة[76].

وقد اعتمد ابن سعيد المغربي على المعلومات التي وردت في كتاب ابن فاطمة، والتي وصف فيها رحلته البحرية التي تجاوز فيها الرأس الأبيض Caba Blanca. وطاف بقسم كبير من أوربا. كما أعطى أوصافاً دقيقة للسواحل الشرقية للمحيط الأطلسي والجزر الواقعة فيه، مثل الجزائر الخالدات وغيرها[77]. وكذلك اعتمد عليه ابن سعيد في وصف شواطئ الصحراء الغربية حينما نزل بها بعد تحطم مركبه، حيث ينقل عنه قائلاً[78]: «وذكر ابن

(75) ينظر: إبراهيم علي طرخان، إمبراطورية البرنو الإسلامية، (القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1975)، ص94.

(76) مؤنس، المرجع السابق، ص507.

(77) ينظر: ابن سعيد، المصدر السابق، ص90؛ عماد الدين إسماعيل بن محمد المعروف

فاطمة أنه ركب البحر المحيط مرة في نول لمطة فأخرم به المركب فوقع إلى ضباب وأقاصير، وضل البحريون ولم يعلموا حيث هم حتى تركوا المركب الكبير وأخذوا زاداً في القارب الصغير... ولم ينتهوا إلى البر إلا وقد كاد الزاد يفرغ...». ومن المؤسف إننا لا نعرف شيئاً عن ابن فاطمة هذا، ولا عن كتابه، الذي يُعد، بدليل ما نقله عنه ابن سعيد، من كتب الرحالة المسلمين المهمة، لا سيما وأنه تخصص في مجال الشواطئ الشرقية للمحيط الأطلسي، في وقت لم تكن فيه الاتصالات الأوربية قد بدأت في تلك السواحل[79].

وتمثل رحلة ابن فاطمة ومغامراته البحرية اهتماماً محدوداً على نطاق الجهد الشخصي لهذا الرحالة المسلم. أما أضخم عملية لاكتشاف المحيط الأطلسي، فقد تمت على مستوى اهتمام دولة كبيرة، بل إمبراطورية عظمى، هي إمبراطورية مالي الإسلامية التي ظهرت في السودان الغربي بعد التفكك السياسي الذي أصاب دولة غانة الإسلامية في النصف الأول من القرن السابع للهجرة / النصف الأول للقرن الثالث عشر الميلادي[80]. وكانت بدايات انتشار الإسلام بين شعب الماندیجو Mandingo، الذي شكل نسبة كبيرة من سكان هذه الدولة، قبل قيام إمبراطورية مالي بوقت طويل[81]. ويعود الفضل في ذلك إلى جهود التجار والعلماء والدعاة الأباضيين منذ القرن الثاني

بأبي الفداء، تقويم البلدان، (باريس، 1840) أعادت طبعه مكتبة المثنى ببغداد، ص 186.

(78) ابن سعيد، المصدر السابق، ص 111-112 (حيث ورد النص كاملاً).

(79) عن تفصيلات اتصالات الأوربيين بالساحل الأفريقي ينظر: هز.ج وود. الارتياد والكشف الجغرافي، تعريب شاكر خصباك (بيروت - صيدا المكتبة العصرية د. ت)، ص54-55.

(80) ينظر: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر، (بيروت، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، 1979): 6/ 200 ؛ وينظر أيضاً Peter Garlake, The Kingdoms of Africa, (Oxford, Elsevier, Phaidon, 1978), PP. 122-123.

(81) ينظر: ابن خلدون، المصدر السابق، 6/ 200؛ أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية (القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د.ت): 5/ 293.

للهجرة/ الثامن الميلادي[82]. ثم تغلغل الدين الإسلامي وتركز في المنطقة بفضل جهود الحركتين المرابطية والموحدية، لا سيما في أوائل أيام الحركة الأخيرة[83]. وتشمل الرقعة التي امتد عليها حكم هذه الإمبراطورية، معظم جمهورية مالي الحالية، والسنغال الشرقي، وغامبيا، وشمال غينيا، وشمال كل من فولتا العليا والداهومي، والجنوب الأقصى من جمهورية موريتانيا. وبعبارة أخرى، فقد امتدت من المحيط الأطلسي إلى الانحناءة الكبيرة لنهر النيجر[84].

وبلغت هذه الإمبراطورية أوج ازدهارها وقوتها في القرن الثامن للهجرة/ الرابع عشر الميلادي، لا سيما في عهد ملكها منسا موسى بن أبي بكر الثاني، (712 ـ 738هـ/ 1312 ـ 1337م). وفي عهد والده أبي بكر تمت محاولتان لاستكشاف المحيط الأطلسي. ومعلوماتنا عن هاتين المحاولتين جاءتنا من رواية السلطان منسا موسى التي ينقلها العمري عن الأمير أبو الحسن علي بن أمير حاجب والي مصر الذي اجتمع بالسلطان موسى عندما زار مصر سنة 724هـ/ 1324م في طريقه إلى الحج. وهي الرواية الوحيدة عن

(82) أحمد ألياس حسين، «دور فقهاء الأباضية في إسلام مملكة مالي قبل القرن الثالث عشر الميلادي»، بحث نشر ضمن كتاب: ندوة العلماء الأفارقة ومساهماتهم في الحضارة العربية الإسلامية، (بغداد، معهد البحوث والدراسات العربية، 1985)، ص94.

(83) E. W. Bovill, The Golden Trade of the Moors, (2nd edition, Oxford, Oxford University press, 1970), P 85;

ويقارن: دريد عبد القادر نوري، تاريخ الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء من القرن 4 -10هـ / 10-16م، (الموصل، مديرية مطبعة الجامعة، 1985)، ص147.

(84) ينظر: العمري، المصدر السابق، ص59، 67؛ ابن خلدون، المصدر السابق؛ 6/ 200؛ الحسن بن محمد الوزان، وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر (ط2، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1983): 2/ 164؛ Bovill, Op. Cit., P. 51; The Times Atlas of World history, Edited by: Geoffrey Barraclough, (London, Book Club Associates, 1978) P. 136; Encyclopeadia Britannica, (15th edition, U.S.A, 1979), Vol, VI, P. 537.

الموضوع، والتي ينقلها أيضاً القلقشندي عن العمري، وهذا نص الرواية[85]:

«قال ابن أمير حاجب: سألت السلطان موسى، كيف انتقلت إليه المملكة، فقال: نحن أهل بيت نتوارث الملك، وكان الذي قبلي لا يصدق أن البحر المحيط لا يمكن الوقوف على آخره، وأحب الوقوف على هذا وولع به، فجهز مئتي مركب مملوءة من الرجال وأمثالها مملوءة من الذهب والماء والزاد وما يكفيهم سنين. وقال للمسافرين فيها: لا ترجعوا حتى تبلغوا نهايته وتنفد أزوادكم وماؤكم، فساروا وطالت مدة غيبتهم لا يرجع منه أحد حتى مضت مدة طويلة، ثم عاد مركب واحد منها، فسألنا كبيرهم عما كان من أمرهم وخبرهم فقال: تعلم أيها السلطان، أن سرنا زماناً طويلاً حتى عرض في لجة البحر واد له جرية قوية، وكنت آخر تلك المراكب، فأما تلك المراكب فإنها تقدمت، فلما صارت في ذلك المكان ما عادت ولا بانت ولا عرفنا ما جرى لها، وأما أنا فرجعت من مكاني ولم أدخل ذلك الوادي. قال: فأنكر عليه. قال ثم إن ذلك السلطان أعد ألفي مركب، ألفاً له ولرجال استصحبهم معه، وألفاً للزاد والماء، ثم استخلفني وركب بمن معه في البحر المحيط وسافر فيه وكان آخر العهد به وبجميع من معه واستقل لي الملك».

وتؤكد هذه الرواية اليقين القاطع لدى السلطان الكبير أبي بكر الثاني أنه يمكن الوقوف على آخر البحر المحيط، لهذا لم يكتف بفشل المحاولة الأولى، وقاد بنفسه المحاولة الثانية التي أصطحب فيها حسبما يرويه السلطان موسى ألفي مركب. وعلى الرغم من المبالغة الواضحة في عدد المراكب، إلا أنها تشير إلى مدى الاهتمام والاستعداد لهذه الرحلة التي كان القصد الأول منها ليس اكتشاف المحيط حسب، بل محاولة الوصول إلى آخره من جهة الغرب. وربما كان سبب اختفاء المراكب الأولى، وبالطريقة التي أشار إليها

(85) ينظر: العمري، المصدر السابق، ص69-70 ؛ القلقشندي، المصدر السابق: 5/ 294-295.

قائد المركب العائد، يعود إلى أنها وصلت إلى منطقة مثلث برمودا في البحر الكاريبي واختفت هناك، فإن صح ذلك، فهي الإشارة المتقدمة الأولى لهذه الظاهرة.

وقد التبس موعد هذه المغامرة على أحد المؤرخين المحدثين(86)، فحدده بالفترة التي تلت عهد السلطان منسا موسى. ولكن الثابت، كما يذكر ابن خلدون(87)، فإن والد السلطان الأخير، هو أبو بكر. وفي عهده تمت عمليتا المحيط الأطلسي، وذلك في حدود سنة 710هـ/ 1310م(88). ويشير خوان بيرنيط(89)، إلى اسم رجل يدعى محمد «المنسوب إلى Gao» على أنه هو الذي قام بالرحلتين المنكوبتين في طريق أمريكا، وأنه شرع في رحلته الثانية حوالي عام 707هـ/ 1307م، والتي انتهت باختفاء أسطول حاكم منديجو صاحب المشروع. ولا تتوفر لدينا معلومات عن محمد الجاوي هذا، الذي يُنسب كما يبدو إلى مدينة غاو، التي كانت عاصمة مملكة سنغاي منذ القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر الميلادي(90). لكنها وقعت ضمن سيطرة إمبراطورية مالي في أواخر القرن السابع للهجرة / الثالث عشر الميلادي(91). وكانت من أهم مدن نهر النيجر التي تمتلك أسطولاً من السفن المسلحة في هذا النهر(92). وربما كان محمد الجاوي أحد قادة هذا الأسطول، الذي

(86) عبد القادر زبادية، مملكة سنغاي في عهد الاسيقيين 1493-1591، (الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع د. ت)، ص23.

(87) العبر: 6/ 200.

(88) يقارن: J. Spencer trimingham, A history of Islam in West Africa, (Oxford, Oxford University press, 1978), P. 67.

(89) هل هناك أصل عربي إسباني لفن الخرائط البحرية؟، ص85-86؛ ونقل ذلك عنه أيضاً: سالم والعبادي، المرجع السابق، ص191.

(90) زبادية، المرجع السابق، ص25.

(91) ابن خلدون، المصدر السابق، 6/ 200؛ القلقشندي، المصدر السابق: 5/ 293-294م.

(92) See: Garlake, Op. Cit., P. 123.

استطاع أن يقنع السلطان أبي بكر الثاني بفكرة اكتشاف المحيط، وتنفيذ هذه الفكرة حسب الخطة التي أسلفنا الإشارة إليها.

ولا تتوفر لدينا أية معلومات عن المكان الذي وصل إليه أسطول حاكم مالي، لكنه بالتأكيد كان يسير باتجاه الغرب على طريق العالم الجديد. ومن المحتمل جداً أن تكون أنباء مغامراته هذه قد وصلت إلى مناطق مختلفة من سواحل المحيط الأطلسي الشرقية، لا سيما شبه الجزيرة الآيبيرية. وإن كان حاكم مالي لم يستطع الوصول إلى سواحل العالم الجديد، فإن هناك من يرى أن جماعات أخرى من المسلمين قد وصلت فعلاً إلى منطقة البرازيل الحالية، تلكم هي قبيلة بني برزال من منطقة المسيلة في جبال الأطلس الأوسط، وأن اسم البرازيل مشتق من اسم هذه القبيلة (بنو برزال)، وأن بقايا عربية قد عثر عليها في مناطق مختلفة من تلك البلاد[93]، فهي لذلك تمثل أقدم اتصال عربي إسلامي مباشر بالعالم الجديد.

(93) ينظر: فخار إبراهيم فخار، «بنو برزل بمسيلة في البرازيل وأسطورة كريستوف كولومب»، مجلة الثقافة، العدد 20، (الجزائر، 1974)، ص30-47.

جريدة المصادر والمراجع

أ ـ المصادر الأولية:

* الإدريسي، أبو عبد الله محمد.
1 ـ القارة الأفريقية وجزيرة الأندلس مقتبس من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، تحقيق: إسماعيل العربي، الجزائر. ديوان المطبوعات الجامعية، 1983 .

* الحميري، محمد بن عبد الله.
2 ـ صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، نشر: ليفي بروفنسال. القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. 1937.

* ابن حيان، حيان بن خلف.
3 ـ كتاب المقتبس في تاريخ رجال الأندلس، نشر: ملشور انطونيا، باريس، 1937.

* ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد.
4 ـ العبر وديوان المبتدأ والخبر. بيروت، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، 1979.

* ابن رستة، أحمد بن عمر.
5 ـ الأعلاق النفيسة، نشر: دي غوية، ليدن، 1981.

* ابن سعيد، علي بن سعيد المغربي.
6 ـ كتاب الجغرافيا، بيروت، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، 1970.

* العذري، أحمد بن عمر بن أنس.
7 ـ نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار، تحقيق: عبد العزيز الأهواني. مدريد، 1965.

* العمري، أحمد بن يحيى بن فضل الله.
8 ـ مسالك الأبصار في ممالك الأمصار (ممالك إفريقيا ما وراء الصحراء وممالك إفريقية وتلمسان وجبال البربر وبر العدوة والأندلس)، تحقيق: مصطفى أبو ضيف أحمد، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 1988.

* أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن محمد.
9 - تقويم البلدان، باريس، 1840.
* القلقشندي، أحمد بن علي.
10 - صبح الأعشى في صناعة الإنشا، نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د. ت.
* ابن ماجد، شهاب الدين أحمد.
11 - كتاب الفوائد في أُصول علم البحر والقواعد، تحقيق: إبراهيم خوري وعزة حسن، دمشق. مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1971.
* المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي.
12 - مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط4، القاهرة، مطبعة السعادة، 1964.
* المقدسي، محمد بن أحمد.
13 - أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ليدن . بريل، 1906.
* الوزان، الحسن بن محمد الزياتي الفاسي.
14 - وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر، ط2، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1983.

ب ـ المراجع الثانوية:

* بدران وكرومي، أحمد بدران وفاضل كرومي.
15 - فاتح العالم الجديد، لبنان ـ حريصا، المطبعة البولسية، 1949.
* بيرنيط، خوان.
16 - «هل هناك أصل عربي إسباني لفن الخرائط البحرية؟»، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، المجلد الأول، مدريد، 1953.
* حسين، أحمد ألياس .
17 - «دور فقهاء الأباضية في إسلام مملكة مالي قبل القرن الثالث عشر الميلادي»، بحث نشر ضمن كتاب: ندوة العلماء الأفارقة ومساهماتهم في الحضارة العربية الإسلامية، بغداد، معهد البحوث والدراسات العربية، 1985.
* زبادية، عبد القادر.
18 - مملكة سنغاي في عهد الأسيقيين 1493 - 1591، الجزائر، الشركة الوطنية

للنشر والتوزيع، د. ت.

* سالم والعبادي، السيد عبد العزيز وأحمد مختار.

19 - تاريخ البحرية الإسلامية في المغرب والأندلس، بيروت، دار النهضة العربية، 1969.

* شهاب، حسن صالح .

20 - علوم العرب البحرية من ابن ماجه إلى القطامي، الكويت، منشورات مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، 1984.

* الصياد، محمد محمود .

21 - «أثر العرب والمسلمين في النهضة الأوربية في الجغرافيا»، فصل ضمن كتاب: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.

* طرخان، إبراهيم علي.

22 - إمبراطورية البرنو الإسلامية، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1975.

* عاشور ورفاقه، سعيد عبد الفتاح.

23 - تاريخ الحضارة الإسلامية العربية، ط2، الكويت، دار السلاسل، 1968.

* العبادي، أحمد مختار.

24 - دراسات في تاريخ المغرب والأندلس، الإسكندرية، نشر محمد أحمد بسيوني، 1986.

* عبد العليم، أنور.

25 - ابن ماجد الملاح، القاهرة، 1966.

* فخار، فخار إبراهيم.

26 - «بنو برزل بمسيلة في البرازيل وأسطورة كرستوف كولومب»، مجلة الثقافة، العدد 20، الجزائر، 1974.

* فهيم، حسين محمد.

27 - أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة (138) الكويت، 1989.

* فوزي، حسين

28 - «المعارف الملاحية العربية في القرون الوسطى وأثرها على عصر النهضة»، فصل ضمن كتاب: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.

* كراتشوفسكي، أغناطيوس يوليانوفتس.

29 - تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة: صلاح الدين عثمان هاشم، ط2،

بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1987.

* لوبون، غوستاف.

30 ـ حضارة العرب، ترجمة: عادل زعتير، ط3، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1979.

* مايرز، يوجين. أ.

31 ـ الفكر العربي والعالم الغربي، ترجمة: كاظم سعد الدين، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986.

* متز، آدم.

32 ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط4، بيروت، دار الكتاب العربي، 1967.

* مؤنس، حسين.

33 ـ تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، ط2، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1986.

* موريسون، صاموئيل أليوت.

34 ـ كريستوفر كولومبوس، ترجمة: فوزي قبلاوي، مراجعة أحمد زكي العرابي، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين المساهمة للطباعة والنشر، 1959.

* نوري، دريد عبد القادر.

35 ـ تاريخ الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء من القرن 4 ـ 10هـ/10 ـ 16م، الموصل، مديرية مطبعة الجامعة، 1985.

* وود، هـ. ج.

36 ـ الارتياد والكشف الجغرافي، تعريب: شاكر خصباك، بيروت ـ صيدا المكتبة العصرية، (د. ت).

* Bovill, E. W.

37 - The Golden Trade of the Moors, 2nd edition, Oxford, Oxford University press, 1970.

* 38 - Encyclopeadia Britanica, 15th edition, U.S.R. 1979.

* 39 - Grand Larousse encyclopedique, Paris, Librairie Larousse, 1960.

* Garlake, Peter,

40 - The Kingdome of Africa, Oxford, Elsevier, Phaidon, 1978.

* Provencal, Levi

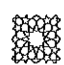
41 - Histoire de l'Espagne musulmane, Paris, 1953.

42 -The Times Atlas of World History, edited by: Geoffrey Barraclough, London, Book Club Associates, 1978.

* Trimingham, J. Spencer.

43 - A History of Islam in West Africa, Oxford, Oxford University Press, 1978.

اهتمام العرب بعلم الفلك في الأندلس



ألقي هذا البحث في الندوة العلمية السابعة لتاريخ العلوم عند العرب
العين/دولة الإمارات العربية المتحدة 12 ـ 15 نوفمبر 2000م
اهتمام العرب بعلم الفلك في الأندلس(*)

تمهيد:

اهتم العرب بعلم الفلك (Astronomy)، أو ما كان يسمى بعلم الهيئة أو علم النجوم، لأنهم وجدوا فيه معنىً دينياً عميقاً، يوصل إلى برهان وحدة الله، وإلى معرفة عظمته القادرة، وحكمته السامية، وقوته الكبرى، وكمال خلقه. فضلاً عن ضرورات الدين التي تتطلب الرصد الدائم للسماء، ومراقبة الأهلّة لتحديد شهر الصيام والأعياد، ومواعيد الشروق والغروب، وتحديد اتجاه القبلة. ولم يبدأ العرب في هذا العلم من الصفر، بل اطّلعوا على تراث الهنود واليونان، ونقلوا مؤلفاتهم في هذا المجال، لكنهم لم يقفوا عند هذا

(*) يتقدم الباحث بالشكر الجزيل للدكتور محمد باسل الطائي الأستاذ المساعد بقسم الفيزياء في كلية العلوم بجامعة الموصل على تفضله بالمراجعة العلمية لهذا البحث، ولملاحظاته القيمة واقتراحاته البناءة.

الحد، بل ساروا على هدي ملاحظاتهم الحسية، وأرصادهم الفلكية الخاصة التي صححت الكثير من أخطاء تلك الأمم.

وقد استقام هذا العلم عند الكثير من العلماء العرب والمسلمين علماً استقرائياً رياضياً، يُعنى بدراسة النجوم في مساراتها، وتحديد مواقعها، ومعرفة سرعة حركاتها. وعرّفه بعضهم بجملة تعاريف، وقسموه إلى أقسام عدة[1]، وجعلوا له فروعاً، مثل علم الأزياج[2]. وقد عد الفيلسوف الأندلسي المشهور أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الحفيد[3]، علم الهيئة من جملة الصناعات، فهو يسمى الجزء الرصدي من هذا العلم بصناعة النجوم التجريبية[4]، في حين يطلق على سائر أجزاء علم الهيئة اسم صناعة النجوم التعاليمية[5]، أي المبنية على التعاليم وهي الرياضيات، والواقع أن

---

(1) ينظر على سبيل المثال تعريف إخوان الصفاء (القرن الرابع للهجرة / العاشر الميلادي)، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، 4ج دار بيروت ودار صادر، 1957م الرسالة الثالثة من القسم الرياضي ج1 ص114. وينظر مجموعة أخرى من تعاريف العلماء المسلمين أوردها كرلو نلينو، علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى طبعة روما، 1891م أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد، المحاضرة الثالثة، ص23 ـ 30. وسيشار لهذا المرجع عند وروده فيما بعد هكذا: نلينو علم الفلك.

(2) الأزياج: جمع زيج، وهي جداول فلكية تختص بحركات الكواكب وأوقات ظهورها وسرعاتها، ومواضعها في أفلاكها لأي وقت مفروض ويتم إعداد الزيج من خلال الإرصادات الفلكية. يقارن:

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت 808هـ / 1045م)، مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د. ت)، ص 487 ـ 488.

(3) تنظر ترجمته عند: ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي (ت658هـ / 1260م)، التكملة لكتاب الصلة، 2ج، نشر وتصحيح عزت العطار الحسيني، القاهرة، 1956م، ج2 ص 553 ـ 555، وسيشار لهذا المصدر عند وروده فيما بعد هكذا؛ ابن الأبار، التكملة؛ ابن أبي أُصيبعة، أحمد بن القاسم بن خليفة (ت668هـ/ 1269م) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت 1965م، ص530 ـ 533. وسيشار لهذا المصدر عند وروده فيما بعد هكذا: ابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء.

(4) ابن رشد، أبو الوليد أحمد بن محمد (ت 595هـ/ 1198م)، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق، عثمان أمين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1958م، ص162.

(5) المصدر نفسه، ص130، وينظر أيضاً: نلينو، علم الفلك، ص22.

علوم الفلك، والهندسة والرياضيات هي علوم متصلة بعضها ببعض ويخدم أحدهما الآخر. وما أظهره العرب والمسلمون من اهتمام بعلم النجوم أدى بالضرورة إلى دراستهم المعمقة للعلوم الرياضية[6]، وهذا يفسر نبوغ الكثيرين من الذين اهتموا بعلم الفلك بالرياضيات أيضاً.

ويبدو أن المصطلحات الفلكية والمعلومات الضرورية المتصلة بها وصلت عند المسلمين في أواسط القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد، إلى درجة كافية إذ استطاعوا أن يترجموا أعظم كتاب فلكي للهند، وهو كتاب سدهانتا (Siddhanta)، الذي عرف باسم السندهند، بناء على رغبة الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور (136 ـ 158هـ/ 753 ـ 774م). ونجح العالمان العربيان اللذان ترجما الكتاب، وهما محمد بن إبراهيم بن حبيب الفزاري[7]، ويعقوب بن طارق[8]، في تصنيف كتب في علم الفلك، كما استطاع المسلمون بعد فترة وجيزة من ترجمة كتاب السند هند، أن يترجموا كتاب المجسطي لبطلميوس (ت نحو 170م)، وزيجه إلى اللغة العربية[9]. وهذا الكتاب يعد دائرة معارف في علوم الفلك والمثلثات. وفي عهد الخليفة المأمون (198 ـ 218هـ / 813 ـ 833م) قام أبو جعفر محمد بن موسى الخورازمي (ت 232هـ/ 846م) باختصار السندهند، وعمل منه زيجه المشهور الذي جمع فيه بين مذاهب الهند والفرس، ومذهب اليونان، لا سيما بطلميوس، وجعله على السنين الفارسية، وكان لهذا الزيج صدى كبير،

---

(6) بامات حيدر، مجالي الإسلام، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة 1956، ص134.

(7) تنظر ترجمته عند: ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق (ت385هـ/ 995م)، الفهرست، دار المعرفة، بيروت (د.ت)، ص 381؛ القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن القاضي الأشرف يوسف (ت646هـ/ 1248م) أخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الآثار، بيروت (د. ت)، ص42، 177. سيشار لهذا المصدر حين وروده فيما بعد هكذا، القفطي، أخبار العلماء.

(8) تنظر ترجمته عند: ابن النديم، الفهرست، ص388، القفطي، أخبار العلماء، ص247.

(9) ابن النديم، الفهرست، ص374؛ نلينو، علم الفلك، ص224 فما بعدها.

واهتمام في العالم الإسلامي[10].

ويرى فؤاد سزكين[11]، أن المسلمين «كانوا قادرين على فهم نظريات المجسطي وحساباته كلها في منقلب القرن الثالث للهجرة، وأنهم انتهوا في الوقت نفسه من مرحلة الأخذ والتمثل في ميدان علم الفلك وأصبحوا مستعدين أن يبدعوا فيها بعد». كما تمكنوا بعد تأسيس مرصدي الشماسية ببغداد، وجبل قاسيون بدمشق من تصحيح أمور كثيرة عند بطلميوس، وأن يضعوا زيجاً مصححاً لحسابات فلكية جاءت في كتابين اثنين، اهتموا منذ أوائل القرن الثالث للهجرة / التاسع الميلادي، إلى أواخره بأرصاد حركة السيارات وحساباتها أكثر من اهتمامهم بوضع نظريات فلكية جديدة. وقد توصلوا إلى نتائج خطيرة جداً. وحققوا كفلكيين راصدين رياضيين أكثر مما كان ممكناً تحقيقه من دون اكتشاف آلات حديثة بعد القرن السابع عشر الميلادي[12].

ولم يقتصر العرب على تصحيح بعض أخطاء بطلميوس، بل تمكنوا من تعيين أقصى بعد للشمس، وقدروا انحراف سمتها، كما عنوا بأرصاد الاعتدال الشمسي، فأدت هذه الأرصاد إلى تعيين دقيق لطول السنة. وكان للخسوف والكسوف، وظهور النجوم المذنبة، والحوادث السماوية نصيب كبير من البحث الدقيق لديهم[13]، فضلاً عن نجاحهم في مجال تصنيع بعض آلات الرصد التي لا يمكن إقامة الطالع وقياس الارتفاعات من دونها، وأبسطها الإسطرلاب المسطح الذي اعتنوا بعمله منذ عهد الخليفة المنصور العباسي.

(10) القفطي، أخبار العلماء، ص177 ـ 178؛ وينظر: طوقان، حافظ قدري، العلوم عند العرب، مكتبة مصر، القاهرة، 1960 ص64 ـ 65.

(11) محاضرات في تاريخ العلوم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض 1979م، ص64. وسيشار لهذا المرجع عند وروده فيما بعد هكذا سزكين، محاضرات.

(12) المرجع نفسه، ص64 ـ 65.

(13) سيديو . ل.أ، تاريخ العرب العام، ترجمة، عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1948، ص389.

ويعد الفزاري المذكور آنفاً أول مسلم عمل اسطرلاباً، وألف فيه كتاباً أسماه كتاب العمل بالإسطرلاب المسطح[14]، وقد ضاع هذا الكتاب[15].

وكانت الأندلس مواكبة لما يحصل في المشرق من تطورات في دراسة علم الفلك. وقد أشار صاعد الأندلسي[16]، إلى رواج هذا العلم والاهتمام به في الأندلس بقوله: «وأما صناعة أحكام النجوم فلم تزل نافقة بالأندلس قديماً وحديثاً واشتهر بتقليدها جماعة في كل عصر إلى عصرنا هذا». ويبدو أن هذا الاهتمام كان في وقت مبكر، فتشير المصادر مثلاً إلى قيام الأمير عبد الرحمن بن الحكم (206 ـ 238 هـ/ 822 ـ 857م) بإرسال عباس بن ناصح الثقفي الجزيري[17]، إلى العراق التماساً للكتب القديمة، فأتاه بالسندهند وغيره. وهو أول من أدخلها إلى الأندلس، وعرَّف أهلها بها[18]. وقد استمرت هذه الحركة العلمية في عهد خامس أمراء بني أمية، الأمير محمد ابن عبد الرحمن[19]، (238 ـ 273هـ / 857 ـ 886م)، ثم وصلت ذروتها في عهد الخليفة الحكم المستنصر بالله (350 ـ 366هـ / 961 ـ 976م). الذي

(14) ابن النديم، الفهرست، ص381، القفطي، أخبار العلماء، ص42.

(15) نلينو، علم الفلك، ص147.

(16) أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي (ت462هـ/ 1070م)، طبقات الأمم، تحقيق حياة بو علوان، دار الطليعة، بيروت، 1985، ص199 وسيشار لهذا المصدر حين وروده فيما بعد هكذا: صاعد، طبقات.

(17) تنظر ترجمته عند: الخشني محمد بن حارث (ت 360 هـ/ 971م)، أخبار الفقهاء والمحدثين، تحقيق، ماريا لويسا آبيلا ولويس مورينا، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، مدريد، 1992، ص284 ـ 285؛ ابن الفرضي أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف (ت 403هـ/ 1013م) تاريخ علماء الأندلس 2ج الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966، ج2 ص 296 ـ 297؛ ابن سعيد، ابن سعيد المغربي وأسرته (ت 685هـ/ 1286م)، المغرب في حلى المغرب، تحقيق، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، 1964، ج1 ص324 ـ 325.

(18) المصدر نفسه، ج1 ص45.

(19) صاعد، طبقات، ص158.

اعتنى بالعلوم، وسعى إلى جلب الكتب من بغداد ومصر وغيرها[20]. الأمر الذي قدم دعماً كبيراً للدراسات العلمية في الأندلس. ولم تكن الفلك بعيدة عن هذا المضمار، ويحتمل انتقال الكثير منها إلى الأندلس، لا سيما الخوارزمي الذي وصل إليها في القرن الرابع للهجرة / العاشر الميلادي[21].

لقد أدى وصول هذه المؤلفات، والتعرف على إنجازات علماء المشرق إلى توفير المناخ الملائم للعلماء الأندلسيين للدراسة، والاستزادة في مجال علوم الفلك. فظهرت مدارس فلكية مشهورة وألفت كتب قيمة في هذا المضمار لا تقل أهمية عن آثار العرب والمسلمين في المشرق. ومما يؤسف له ضياع الكثير من هذه الآثار، لإبادة جميع مخطوطاتها تقريباً إبادة منظمة من قبل السلطات الإسبانية بعد انتهاء الوجود السياسي للعرب في الأندلس إثر سقوط غرناطة عام 897هـ/ 492م، ولم يسلم منها إلا الشيء القليل الذي ترجم إلى العبرية واللاتينية، فأمكن الاستدلال منه على ما احتوته من معلومات، وما توصل إليه الأندلسيون في هذا المجال[22]. وفي هذا البحث محاولة للتعرف على هذه الإنجازات التي يمكن تصنيفها إلى الفقرات الآتية:

أولاً: المؤلفات الأندلسية في مجال علم الفلك.

ثالثاً: الإبداعات الفلكية وتصنيع آلات خاصة بهذا العلم .

ثالثاً: الاهتمام بالرصد الفلكي .

رابعاً: تعديل مفاهيم سابقة والوصول إلى نظريات جديدة.

---

(20) المصدر نفسه، ص162.

(21) ينظر: حسين، حازم غانم، الحياة العلمية والثقافية في الأندلس في القرن الرابع الهجري، رسالة ماجستير غير منشورة أُعدت بإشراف كاتب هذا البحث، كلية الآداب ـ جامعة الموصل، 1983، ص224.

(22) يقارن: لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ترجمة، عادل زعيتر، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1979، ص 558 ـ 559.

أولاً: المؤلفات الأندلسية في مجال علم الفلك:

يقسم المستشرق الإيطالي كارلو نلينو[23]، المؤلفات العربية في علم الفلك إلى أربعة أقسام، وهي :

1. كتب ابتدائية على صفة مدخل إلى علم الهيئة.
2. كتب مطولة يستقصي فيها كل العلم ويثبت فيها البراهين الهندسية المتضمنة لكافة الجداول العددية التي لا غنى عنها في الأعمال الفلكية، وهذه على منوال كتاب المجسطي لبطلميوس.
3. الكتب المعدة لأعمال الحساب والرصد فقط، والمسماة: أزياج أو زيجات.
4. الكتب المؤلفة في موضوعات خاصة كالتقاويم والمصنفات في عمل الآلات واستعمالها، أو في وصف الصور السماوية وتعيين مواضع نجومها في الطول والعرض.

وإذا ما استعرضنا مؤلفات الأندلسيين في هذا المجال، وجدنا لهم مؤلفات تنسجم وهذا التقسيم، إذ أسهموا بالكتابة في كل هذه الفروع. وفيما يأتي إشارة إلى بعض نتائجهم العلمي المتميز في علم الفلك:

(23) علم الفلك، ص40 ـ 41.

المؤلف	اسم الكتاب
1. كتب المداخل :	
إبراهيم بن يحيى النقاش المعروف بولد الزرقيال أو الزرقالي (ت 493هـ/ 1099)[24]	المدخل إلى علم النجوم
أبو يحيى بن رضوان الوادي آشي (ت757هـ/ 1356م)[25]	المنظوم في علم النجوم
2. الكتب المطولة الرئيسة:	
قاسم بن مطرف القطان (القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي)[26]	كتاب الهيئة وهو أقدم نص فلكي أندلسي
أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي[27] (ت 398هـ / 1007م)	شرح كتاب المجسطي لبطلميوس[28]

(24) تنظر ترجمته عند: القفطي، أخبار العلماء، ص42؛ ابن الأبار، التكملة ج1 ص 138؛ Sarton. G., Introduction to the History of Science. The Willams and Wilkings Company Baltimore, 1962, Vol. 1 P. 758.

(25) فرحات، يوسف شكري، غرناطة في ظل بني الأحمر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1982، ص162، نقلاً عن : Andalus, XXX, 1965, PP. 15-45. . Al Revesta

(26) تنظر ترجمته عند: ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس ج1، ص368؛ وينظر أيضاً: الخرشاف، إدريس، «عطاءات علماء الإسلام بالأندلس في مجال البحث العلمي»، بحث منشور ضمن كتاب: (حضارة الأندلس في الزمان والمكان). جامعة الحسن الثاني، المحمدية، 1993، ص235. وسيشار لهذا المرجع عند وروده فيما بعد هكذا: الخرشاف، عطاءات.

(27) تنظر ترجمته عند: صاعد، طبقات، ص168 ـ 169، ابن أبي أُصيبعة عيون الأنباء، ص483، القفطي، أخبار العلماء ص 483؛ طوقان، حافظ قدري، تراث العرب العلمي في الرياضيات، دار الشروق، بيروت (د. ت)، ص257 ـ 259. وسيشار لهذا المرجع عند وروده فيما بعد هكذا طوقان، تراث العرب.

(28) ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية رودلف أوف برجس Rodolf of Burges ينظر: Sarton, Op. Cit., Vol. I.P. 668.

المؤلف	اسم الكتاب
صاعد بن أحمد الأندلسي (ت 462 هـ 1070م)[29]	إصلاح الكواكب والتعريف بخطأ الراصدين.
إبراهيم بن يحيى الزرقالي	رسالة في حركة النجوم الثابتة[30]
يوسف المؤتمن بن هود (473 ـ 477هـ / 1081 ـ 1085م)	كتاب الاستكمال في الفلك[31]
محمد بن يحيى الصائغ السرقطي المعروف بابن باجة (ت533هـ/ 1138م)[32]	نبذ يسيرة على الهندسة والهيئة
أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد[33]	مختصر كتاب المجسطي[34]
ـــ	رسائل في حركات الفلك[35] أو كتاب في حركات الفلك

(29) طبقات، ص169، 175؛ وتنظر ترجمة صاعد عند: ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك (ت578هـ/ 1183م). كتاب الصلة ،الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966، ج 1 ص 236 ـ 237.

(30) ترجم إلى العبرية من قبل صموئيل يهودا المارسيلي في القرن الرابع عشر الميلادي ينظر: مايرز، يوجين. أ، الفكر العربي والعالم الغربي، ترجمة كاظم سعد الدين، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1986، ص131، وسيشار لهذا المرجع عند وروده فيما بعد: مايرز، الفكر العربي.

(31) بالنثيا، أنخل جنثاليث، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1955، ص456. وسيشار لهذا المرجع عند وروده فيما بعد هكذا: بالنثيا، تاريخ الفكر.

(32) ابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء، ص516؛ وتنظر ترجمته أيضاً عند: ابن خاقان، أبو نصر الفتح محمد بن عبد الله (ت 529هـ/ 1134م) قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، تحقيق، حسين يوسف خريوش، مكتبة المنار، الزرقاء، 1989، ص931 ـ 947؛ ابن سعيد، المغرب، ج 2 ص119.

(33) تنظر ترجمته عند: ابن الأبار، التكملة، ج2 ص 553 ـ 555؛ ابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء، ص530 ـ 533؛ وينظر: بالنثيا، تاريخ الفكر، ص358.

(34) ترجم هذا المختصر من العربية إلى العبرية من قبل يعقوب أناتولي Jacob Anatoli سنة 1231م. ولم يترجم أبداً إلى اللاتينية، ينظر :

Sarton, Op. Cit., Vol. II, P. 356.

(35) بالنثيا، تاريخ الفكر، ص358.

Sarton, Op. Cit., Vol. II, P. 356.

المؤلف	اسم الكتاب
—	استدارة فلك السماء والنجوم الثابتة[36]
—	شرح كتاب العالم والسماء لارسطوطاليس[37]
جابر بن أفلح الإشبيلي (القرن السادس للهجرة/الثاني عشر الميلادي)	كتاب الفلك[38]
—	كتاب الاستكمال في الفلك[39]
—	كتاب الهيئة أو إصلاح المجسطي[40]
أبو اسحق نور الدين البطروجي الاشبيلي[41] (حوالي نهاية القرن السادس للهجرة / الثاني عشر الميلادي)	كتاب المرتعش[42]
—	كتاب الهيئة[43]

(36) بالنثيا، تاريخ الفكر، ص358.

(37) ابن أبي أُصيبعة عيون الأنباء، ص532 وقد ضاع الأصل العربي لهذا الكتاب، ولكن توجد ترجمة لاتينية قديمة مطبوعة بعنوان Aristoelis opera cum Averrois Cordubensis Commentariis, Venetiis, 1562.

ينظر: نلينو، علم الفلك، ص34.

(38) بالنثيا، تاريخ الفكر، ص456.

(39) القفطي، أخبار العلماء، ص206.

(40) ينظر: سوتر (H. Suter)، مادة: جابر بن أفلح، دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية ج 6 ص 225 ـ 226. وقد ترجم كتاب الهيئة من قبل جيراردو الكرموني Gherardo Crmonese إلى اللاتينية، كما ترجم أيضاً إلى العبرية من قبل موسى بن تبون Moses ib Tibbon في سنة 1274م.

ولجابر بن أفلح ما مجموعه تسعة كتب في الفلك، نقلت كلها إلى اللاتينية من قبل جيراردو الكرموني، وهذا هو عنوانها اللاتيني:

Gebri filii Affla Hisplaensis de astronomia libri 1X in quibus Ptolemaeum, alioqui doctissimum emendavit, Publidhed by: Peter Apain, Nurnberg 1534.

ينظر: Sarton, OP. Cit., Vol. 11, P. 206

(41) تنظر ترجمته عند: Sarton, OP. Cit., Vol. 11, PP. 399-400

طوقان، تراث العرب ص403.

(42) مخطوط استانبول، مكتبة أحمد الثالث، رقم (3302). ينظر سزكين، محاضرات، ص72.

(43) ترجم هذا لكتاب إلى اللاتينية سنة 1217م من قبل ميشال سكوت Michael Scott،

3. كتب الأزياج:	
مسلمة بن أحمد المجريطي	كتاب اختصار تعديل الكواكب من زيج البتاني(44)
—	زيج مسلمة (تعديل لزيج الخوارزمي)(45)
—	ترجمة زيج بطليموس(46)
أبو القاسم أصبغ بن محمد بن السمح المهري (ت426هـ/ 1035م)	زيج السمح(47)
أبو القاسم أحمد بن عبد الله بن الصفار (القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر الميلادي)	زيج مختصر على مذهب السندهند(48)
الحسين بن محمد بن الحسين بن حي التجيبي (ت456هـ/ 1063م)	زيج على مذهب السندهند(49)

وضمنت أقسام منه في دائرة المعارف العبرية سنة 1427م. ثم ترجم الجميع إلى العبرية سنة 1259م من قبل موسى بن تبون. وترجمت هذه الرواية العبرية إلى اللاتينية سنة 1528 ـ 1529 من قبل Qalonymos ben David وطبعت هذه الترجمة بعنوان:

Alpetragi arabi planetarum theorica physicis rationibus probatu nuperrime latinis mandata aCalo Calonymos hebreo neapolitano, Venice, 1531.

ينظر: Sarton, OP. Cit., Vol. 11, P. 400، الفكر العربي ص112، طوقان، تراث العرب، ص403.

(44) صاعد، طبقات، ص169؛ طوقان، تراث العرب ص258؛ الدفاع، علي عبد الله، أثر علماء العرب والمسلمين في تطوير علم الفلك مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981 ص86.

(45) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد (ت 456هـ/ 1063م)، رسائل ابن حزم تحقيق، إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1981، ج2، ص185 ح مايرز، الفكر العربي، ص95 ـ 96.

(46) المرجع نفسه، ص97. ويشير إلى ترجمة هذا الزيج من العربية إلى اللاتينية من قبل هرمان الدلماسي.

(47) ابن حزم، رسائل، ج2 ص185؛ صاعد، طبقات، ص170؛ طوقان، تراث العرب، ص336.

(48) صاعد، طبقات، ص170؛ المقري، أحمد بن محمد (ت 1041هـ/ 1631م)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1968، ج3، ص375. وسيشار لهذا المصدر حين وروده فيما بعد هكذا: المقري، نفح الطيب.

(49) صاعد، طبقات، ص176؛ المقري، نفح الطيب ج3 ص376؛ طوقان، تراث العرب، ص347.

إبراهيم بن يحيى الزرقالي	زيج الزرقالي أو الجداول الزرقالية (جداول طيلطية)(50)
4 ـ كتب الآلات:	
مسلمة بن أحمد المجريطي	رسالة في الإسطرلاب(51)
ابن السمح المهري	كتابان في الآلة المسماة بالإسطرلاب(52)
أبو القاسم أحمد بن الصفار	كتاب العمل بالاسطرلاب(53)
إبراهيم بن يحيى الزرقالي	صفيحة الزرقيال(54)
ــ	رسالة في العمل بالصفيحة أو العمل بالصفيحة الزيجية(55)
ــ	كتابان في ذات الحلق(56)
ــ	رسالة في تركيب الإسطرلاب واستعماله(57)
ــ	طريقة عمل إسطرلاب لرصد الكواكب السبعة وأفلاكها(58)
أبو يحيى بن رضوان الوادي آشي	رسالة في الإسطرلاب(59)

(50) ترجمت هذه الجداول إلى اللاتينية من قبل جيراردو الكرموني، واشتهرت كثيراً في أوربا. ينظر: Sarton, OP. Cit., Vol. 1, P. 759؛ هونكه، زيغريد، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، ط4، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1980، ص137. وسيشار لهذا المرجع عند وروده فيما بعد هكذا: هونكه، شمس العرب؛ مايزر، الفكر العربي، ص106؛ الخرشاف، عطاءات، ص234.

(51) بالنثيا، تاريخ الفكر، ص448، طوقان، تراث العرب، ص257، وقد ترجم هذه الرسالة إلى اللاتينية J. Hispslensis ينظر: Sarton, OP. Cit., Vol. 11, P. 688

(52) صاعد، طبقات، ص170؛ طوقان، تراث العرب، ص336.

(53) صاعد، طبقات؛ ص171، المقري، نفح الطيب، ج3 ص375؛ مايرز، الفكر العربي، ص124.

(54) القفطي، أخبار العلماء، ص42.

(55) بالنثيا، تاريخ الفكر، ص452؛ الخرشاف، عطاءات، ص234.

(56) مايرز، الفكر العربي، ص119.

(57) المرجع نفسه، ص121.

(58) بالنثيا، تاريخ الفكر، ص452.

(59) فرحات، غرناطة في ظل بني الأحمر، ص162.

ثانياً: الإبداعات الفلكية وتصنيع آلات خاصة بهذا العلم:

اهتم الأندلسيون كثيراً بعلم الفلك. وقد اخترع أحدهم منذ وقت مبكر وهو عباس بن فرناس التاكرني،(ت 274هـ/ 887م)[60] بعض الآلات الرياضية والفلكية الدقيقة، منها آلة تعرف بالمنقانة لقياس الزمن، وآلة أخرى تسمى بذات الحلق للرصد[61].

كما صنع في بيته نموذجاً مصغراً لهيئة السماء (يخيل للناظر فيها النجوم والغيوم والبروق والرعود)[62]. وكان هذا، كما يظهر من وصفه، نموذجاً تطبيقياً لبعض مظاهر علوم الفلك النظرية التي اهتم بها هذا العالم الأندلسي، الذي اشتهر أيضاً بمحاولته الجريئة للطيران.

وعاش في العصر نفسه تقريباً عالم آخر عرف باهتمامه بحركات الكواكب وأحكامها، ودراساته في تعيين القبلة، وهو مسلم بن أحمد بن أبي عبيدة الليثي المعروف بصاحب القبلة، (ت295هـ/ 907)[63] فقد نادى ببعض المفاهيم الفلكية الصحيحة، مثل كروية الأرض، ودورانها في فلك، واختلاف فصول السنة باختلاف الموقع من الكرة الأرضية. وكان لشيوع هذه المفاهيم أثر في معارضة بعض المعاصرين له، وعدم الاعتقاد بها، ومنهم

---

(60) ينظر: الحميدي، أبو عبد الله محمد بن أبي نصر (448هـ/ 1095)، جذوة المقتبس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966، ص318؛ ابن سعيد، المغرب، ج1، ص374 ؛

Elias Teres Sadaba, "Abbas ibn Firnas" Al-Andalus, Vol. XXV, 1960, PP. 239-249.

(61) ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف (ت 469هـ/ 1079م)، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تحقيق، محمود علي مكي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1973، ص282 ـ 283.

(62) المقري، نفح الطيب، ج3 ص375.

(63) تنظر ترجمته عند: الخشني، أخبار الفقهاء والمحدثين، ص193 ـ 194؛ ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج2 ص 129 ـ 127؛ صاعد، طبقات، ص159 ـ 191؛ المقري، نفح الطيب، ج3 ص375.

أحمد بن محمد بن عبد ربه، الذي قال بعض الأبيات الشعرية بحق أبي عبيدة مستنكراً آرائه الفلكية، ومن هذه الأبيات(64):

بهم يحيط وفيهم يقسم الاجلا   وقلت إن جميع الخلق في فلك

فوقاً وتحتا وصارت نقطة مثلاً   والأرض كورية حف السماء بها

قد صار بينهما هذا وذا دولا   صيف الجنوب شتاء للشمال بها

بردٌ وأيلول يذكي فيهما الشعلا   فإن كانون في صنعا وقرطبة

لقد دفع اهتمام الأندلسيين بعلم الفلك والرصد المستمر للنجوم والكواكب إلى تطوير واختراع الآلات التي تساعدهم على ذلك فنلاحظ على سبيل المثال أن إبراهيم بن يحيى الزرقالي قد تفنن في هذا المجال. ويبدو أن مهنته كنقاش(65)، ساعدته على ذلك. فطور في الإسطرلاب السطحي أو المسطح، الذي يسمى (بذات الصفائح)(66)، مختصراً مفاتحه التي تبلغ عادة تسع صفائح إلى صفيحة واحدة، وقطعتين أخريتين تتصلان بها. فحوله من إسطرلاب خاص لا تصلح صفائحه إلا لتسعة خطوط عرض أرضية فقط، إلى «إسطرلاب عام باستبداله من المسقط القطبي الاستريوجرافي إلى المسقط

(64) ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد (ت 328هـ/939م)، ديوان ابن عبد ربه، جمع محمد رضوان الداية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1979، ص 138 ـ 139 . وقد وردت هذه الأبيات مع اختلافات عند: ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج2 ص 127، صاعد، طبقات، ص160 ـ 161.

(65) ينظر: ابن الأبار، التكملة، ج1، ص138.

(66) الإسطرلاب Astrolabium آلة تستعمل للقياسات الفلكية، وهي على أنواع متعددة، مثل المسطح، وذي الأشكال المختلفة، مثل الدائري والبيضاوي، والاهليجي، والمستطيل. ويعطي الإسطرلاب بالرصد النظري المستقيم ارتفاع نجم ما، وبالتالي مقدار ما انقضى من ساعات النهار والليل، ويمهد السبيل بعد هذا لحل جميع مسائل علم الفلك الكري دون اللجوء إلى العمليات الحسابية. ينظر نلينو، مادة: «الإسطرلاب» دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، ج6 ص 114 ـ 118، وسيشار لهذا المرجع عند وروده فيما بعد هكذا: نلينو، إسطرلاب؛ هونكة، شمس العرب، ص138 ـ 139.

الأفقي الاستريوجرافي، وبمقتضى هذا التحويل يكون موضع عين الراصد في نقطتين من نقط الأفق إحداهما شرقية والأخرى غربية، أي في نقطتي الاعتدالين. ويكون مستوى المسقط هو بعينه مستوى الدائرة الكبرى المارة بنقطتي الانقلابين. ويكون مسقطا نصفي الكرة السماوية متطابقين تمام التطابق إذ تكفي الدلالة عليهما بعلامة واحدة»[67].

وسمي هذا الإسطرلاب في شكله النهائي بـ «العبادية» نسبه إلى المعتمد ابن عباد ملك إشبيلية في عصر الطوائف، (461 ـ 484هـ/ 1068 ـ 1091م) كما سمي باسم الصفيحة الزرقالية أيضاً[68]. وقد أضاف الزرقالي إلى هذا الإسطرلاب دائرة القمر التي تسمح بتتبع حركات هذا الجرم التابع للأرض في مجراه، كما أضاف إليه مربعاً لحساب المثلثات يبين للباحث على الفور الظلال المبسوطة والمنكوسة للزاوية المقيسة منسوبة إلى نصف قطر مقسم إلى اثني عشر جزءاً وقد ذاع الإسطرلاب في أوربا واشتهر باسم Saphaea أي الصفيحة[69]، وظهرت عنه دراسات قيمة، وعرف صاحبه باسم (Arzachel)[70].

ولم يكن الزرقالي هو الوحيد الذي اهتم بعمل الإسطرلابات وتطويرها بل نجد أسماء أخرى تلمع في هذا المجال، أمثال محمد بن عبد الله بن عمر بن الصفار (القرن الخامس للهجرة / الحادي عشر الميلادي)، الذي كان مشهوراً بعمل الإسطرلابات وتصنيعها بالأندلس، ولم يكن أحد قبله

---

(67) نلينو، إسطرلاب، ص116، وينظر: طوقان، تراث العرب، ص135.

(68) القفطي، أخبار العلماء، ص42، الخرشاف، عطاءات، ص233 ـ 234.

(69) نلينو، إسطرلاب، ص117.

(70) أجرى العالم الاسباني خوسيه مياس فاليكروسا Jose M.Millas Y Vallicrosa بحوثاً عديدة تبين جميع أوجه النشاط العملي للزرقالي. ينظر: كراتشكوفسكي، أغناطيوس يوليانوفتش، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة، صلاح الدين عثمان هاشم، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1987، ص142 ـ 125؛ وينظر أيضاً هونكة، شمس العرب، ص152 ؛ Sarton, OP. Cit., Vol. 1, P. 758

يجيد صنعها مثله. وهو أخو أبي القاسم أحمد بن الصفار، أحد تلاميذ مسلمة المجريطي، الذي ألف بدوره كتاباً في العمل بالاسطرلاب، كما أسلفنا[71] كما ينسب إلى جابر بن أفلح اختراع بعض الآلات الفلكية المستخدمة في الرصد، مثل الـ Turquet، وهي الآلة التي استعملها ـ أيضاً ـ نصير الدين الطوسي (ت 672 هـ/ 1274م) في مرصد مراغة في المشرق الإسلامي[72].

وأوجد جابر بن أفلح أيضاً آلة جديدة لزيادة دقة القياسات ولتحقيق طرق جديدة في المراقبة والبحث، وهي الآلة المعروفة باسم السموت (Azimut)، نسبة إلى السمت، الذي هو نقطة من الفلك ينتهي إليها الخط الخارج من مركز الكرة الأرضية على استقامة قامة من الشخص. وكانت هذه الآلة تشبه إلى حد بعيد الـ Theodoliten التي بناها الألماني يوهانس نورنبرغ بحسب وصف جابر بن أفلح وتعليماته[73].

ثالثاً: الاهتمام بالرصد الفلكي :

كانت عناية الأندلسيين بالرصد الفلكي كبيرة جداً، وسبقت الإشارة إلى اهتمامهم بتطوير الآلات المساعدة على ذلك، ويشير صاعد الأندلسي[74]، إلى اهتمام مسلمة المجريطي بأرصاد الكواكب. ولكن جهود من جاء بعده من الفلكيين كانت أكثر وضوحاً في هذا المجال. فلقد قام الزرقالي مثلاً بأرصاد لتعيين نقطة أوج الشمس (أي نقطة البعد الأبعد للشمس عن الأرض)، وتبين له أن هذا الأوج متساو عند طلوع النهار وهبوط الليل[75]. وكان هذا العالم الفلكي هو الأول الذي استطاع أن يثبت بوضوح أن حركة

---

(71) صاعد، طبقات، ص171؛ ابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء، ص484.

(72) Sarton, OP. Cit., Vol. 11, PP. 206.

(73) هونكة، شمس العرب، ص136.

(74) طبقات الأمم، ص168.

(75) هونكة، شمس العرب، ص152.

أوج الشمس السنوية بالنسبة إلى النجوم (الثوابت) تبلغ 12.04 في السنة (بينما الرقم الصحيح هو 11.8). فضلاً عن إشارته إلى ميل دائرة البروج عن خط الاستواء السماوي، وتوصل إلى أنها تتراوح بين 33.23 و 35.23 درجة[76]. وقد توصل نتيجة أرصاده إلى حساب حركة مبادرة الاعتدالين السنوية بدقة، فرآها تتذبذب بين 49.2/1 و 50 ثانية، أي ما يعادل ما جاء في الأزياج الحديثة بالضبط (50 ثانية)[77]. وقد استمر الزرقالي في أرصاده فكان آخر رصد له بقرطبة في آخر سنة 480هـ/ 1087م[78]. واستفاد من أرصاده فلكيون آخرون، فبنوا عليها، ومنهم ابن حماد الأندلسي، الذي عمل عليها ثلاثة أزياج[79].

كذلك اشتهر ابن باجة، الذي يعرف في اللاتينية بـ (Avenpace) باهتمامه بالرصد الفلكي، ولدينا معلومات عن قيامه برصد خسوف القمر وكوكب المشتري. فبالنسبة للرصد الأول يظهر أنه كانت لابن باجة حسابات دقيقة لمعرفة وقت الخسوف. ويورد المقري[80] رواية طريفة في هذا السياق تشير إلى أنه دعا في أحد الأيام جماعة من أصدقائه. وردَّد عليهم أبياتاً من الشعر يتحدث فيها عن الخسوف، وبعد ذلك بقليل ابتدأ القمر بالخسوف، فتعجب أصدقاؤه من ذلك. أما خسوف المشتري، فسجله ابن باجة في سنة 500هـ/ 1106م، وذلك في أثناء رصده لهذه الكوكب قائلاً: «وقد شاهدنا أن المريخ كسف المشتري فلما ماسه أو قارب ذلك رؤي لهما شكل مستطيل منحني الأطراف»[81].

(76) Sarton, OP. Cit., Vol. 1, PP. 758-759.

(77) ينظر: سيديو، تاريخ العرب العام، ص44؛ لوبون حضارة العرب، ص558.

(78) ابن الأبار، التكملة، ج1 ص138؛ طوقان، تراث العرب، ص348.

(79) القفطي، أخبار العلماء، ص42.

(80) نفح الطيب، ج7 ص25؛ ينظر أيضاً: الخرشاف، عطاءات، ص228.

(81) وردت هذه الإشارة في شرحه للآثار العلوية، ينظر: ابن باجة، مخطوطة أكسفورد ـ يوكوك 206، الورقة 74 وجه. نقلاً عن الوزاد، محمد، «الديناميكا في شروح السماع

وكان الفيلسوف ابن رشد الذي عرف في أوربا باسم (Averroes) محباً للرصد، ويعد أول من رأى وكتب عن كلف الشمس (وهي بقع سوداء ترى على وجه الشمس). فقد عرف ابن رشد بواسطة الحساب الفلكي وقت عبور عطارد على قرص الشمس فرصده، وشاهده بقعة سوداء على قرصها في الوقت الذي كان عيَّنه بالحساب[82]. وهذا الأمر لا يتصدى له في وقتنا الحاضر سوى الراسخين في الرياضيات الفلكية[83].

ووصل الرصد الفلكي إلى ذروة الاهتمام في الأندلس في القرن السادس للهجرة/ الثاني عشر الميلادي، أيام جابر بن أفلح، الذي عرف باللاتينية باسم (Geber) فقد أنشأ هذا العالم الأندلسي مرصداً فلكياً بجوار مدينة إشبيلية ما زالت بقاياه قائمة إلى يومنا هذا[84]. واستخدم فيه الآلات التي اخترعها مثل الـ Turquet وآلة السموت Azimut. كما توصل من خلال قيامه بالرصد الفلكي إلى أن المريخ والزهرة ليس لهما اختلاف ظاهر في المنظر، وأنهما أقرب إلى الأرض من الشمس[85].

رابعاً: تعديل مفاهيم سابقة والوصول إلى نظريات جديدة:

اهتم الأندلسيون كثيراً بالنظر في أبحاث من سبقهم من علماء الفلك وأخضعوها للدراسة والنقد. وتشير الدراسات التي أجراها هؤلاء العلماء، ولا سيما في أواخر القرن الرابع للهجرة/ العاشر الميلادي وما بعده، إلى أنهم اجتازوا مرحلة النمو والتكوين، ووصلوا إلى مرحلة النضج والعطاء،

الطبيعي لابن باجة السرقطي»، بحث ضمن كتاب: حضارة الأندلس في الزمان والمكان، جامعة الحسن الثاني، المحمدية، 1993، ص18.

(82) سيديو، تاريخ العرب العام، ص405؛ وينظر: الخرشاف، عطاءات، ص231 ـ 232.

(83) فروخ، عمر، تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت، 1970 ص168.

(84) ينظر: الخرشاف، عطاءات، ص233.

(85) Sarton, OP. Cit., Vol. 11, P. 206؛ هونكة، شمس العرب، ص136؛ سوتر، جابر ابن أفلح، د.م. أ.ج 6 ص226.

وسعة المعرفة بالمؤلفات الفلكية وإتقان أرصاد الكواكب، وخروجهم بحصيلة جيدة لخدمة هذا العلم، واتمام المشاريع الكبيرة لمن سبقهم من العلماء.

فقد عكف مسلمة المجريطي على دراسة زيج محمد بن موسى الخوارزمي وأجرى عليه تعديلات مهمة، وإضافات بنّاءة تمثلت بزيادة جداوله وتحويل تاريخه من تقويم يزدجرد الفارسي إلى التاريخ الهجري العربي(86). وفي محاولة منه لتخليص جداول الخوارزمي المتأثرة بالتراث الهندي ـ الفارسي، عمد المجريطي إلى نقل خط منتصف النهار، الذي يبدأ عند الأرين، وجعل هذا الخط يمر بقرطبة(87). وقد أصبحت جداول الخوارزمي في صيغتها الجديدة بعد تعديل المجريطي لها أساساً للمؤلفات الفلكية المتأخرة في أوربا الغربية(88).

وفي القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر الميلادي، ازداد اهتمام الأندلسيين ونقدهم للمؤلفات الفلكية السابقة ونتائج الأرصاد القديمة لعلماء العرب والهنود واليونان. وليس أدل على ذلك من قيام بعضهم بتأليف كتب خاصة بهذا الموضوع، مثل صاعد بن أحمد الأندلسي، الذي كتب مؤلفا بعنوان: إصلاح حركات الكواكب والتعريف بخطأ الراصدين(89). كما ألف

---

(86) صاعد، طبقات، ص169؛ ابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء، ص483؛ القفطي، أخبار العلماء، ص214 . وقد فقدت جداول الخوارزمي، أما جداول المجريطي المصلحة، فقد ترجمت إلى اللاتينية بقلم اديلارد الباثي Adelard of Bath سنة 1126م. أما الأصل العربي لهذه الجداول، فقد ضاع مع الأسف ينظر: كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ص107.

(87) مركز الأرين Arin أو قبة الأرض، هي النقطة التي يتقاطع فيها خط الاستواء مع خط منتصف النهار، وتقع في موقع متوسط بين الهند والحبشة. ويعد خط الزوال (الطول) المار بها أساساً لتحديد النقاط الرئيسية لأي مكان. لزيادة المعلومات عن هذه النظرية التي أخذها العرب عن العلماء الهنود، ينظر: كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي ص80 ـ 81.

(88) المرجع نفسه، ص107.

(89) صاعد، طبقات، ص169، ويشير في ص 175 إلى هذا العنوان بالشكل الآتي (إصلاح حركات الكواكب والتنبيه على خطأ المنجمين).

عبد الله بن أحمد السرقسطي (ت544/ 1056م) رسالة في فساد مذهب السند هند في حركات الكواكب وتعاديلها، وأورد حججاً للدلالة على صحة رأيه، كانت مثار الرد والجدل من قبل صاعد الأندلسي في كتابه المذكور آنفاً[90].

ولعل أهم ما شغل بال علماء الفلك الأندلسيين هو دراسة نظرية بطلميوس في الفلك، ونقدها، لا سيما تفسيره لعدم انتظام حركات الشمس والقمر والكواكب في مساراتها. وقد فسر بطلميوس ذلك بأن الكوكب يسير في دائرة صغيرة، وهذه بدورها يسير مركزها على محيط دائرة أخرى توجد الأرض في وسطها، وشبه ذلك بالخاتم يدور في الإصبع والكوكب يدور في مكان الفص فيه. ومعنى هذا التفسير هو أن مسار الكوكب دائرة توجد الأرض بداخلها[91]. وهكذا ترك بطلميوس نظام الأفلاك المتمركزة (ذوات الفلك الواحد) لأرسطو Aristote (ت 322 ق. م). وتبنى نظام الأفلاك المتراكبة (والمتداخلة)، والذي تكون فيه مراكز أفلاك صغيرة على محيط أفلاك كبيرة[92].

وكان أول شك يوجه إلى هذه النظرية . أو إلى هيئة العالم لبطلميوس من قبل العلماء الأندلسيين[93]، على يد الزرقالي، الذي ابتكر في الفلك نظريات جديدة هامة عن الكواكب السيارة والحركات الدائرية للنجوم[94]. وأثبت أن مسارات الكواكب أهليليجية لا دائرية[95]. كما رفض رأي

(90) المصدر نفسه، ص175.

(91) ينظر: أحمد، إمام إبراهيم تاريخ الفلك عند العرب سلسلة المكتبة الثقافية، القاهرة، 1960، ص27.

(92) فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، ص49، 177.

(93) أشار بعض العلماء المشارقة أيضاً إلى بطلان الهيئة التي قدرها بطلميوس لحركة السيارات الخمس عطارد والزهرة والمريخ والمشتري وزحل، ومنهم الحسن بن الهيثم (ت 430هـ/ 1038م)، ينظر كتابه: الشكوك على بطلميوس، تحقيق، عبد الحميد صبرة ونبيل الشهابي، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1971، ص34.

(94) بالنثيا، تاريخ الفكر، ص451.

(95) الخرشاف، عطاءات، ص234.

بطلميوس بوجود حركة بطيئة لفلك البروج غير الحركة اليومية، ورأى أنها حركة إقبال وإدبار[96]، وعارضه في حركة كرة الثوابت[97]، وللزرقالي أيضاً نظرية في شذوذ الشمس أشار إليها سيديو[98]، وأشار أيضاً إلى نظريته القائلة بدوران المدار البعيد من المركز ضمن دائرة صغيرة، كما صنع بطلميوس ذلك بشأن القمر[99]. وقد تأثر العالم الشهير كبلر (Kepler) (ت 1630م) ببحوث الزرقالي هذه، لا سيما نظريته حول إهليليجية مدارات الكواكب، والشكل البيضوي لمدار كوكب المريخ، وأوحت له هذه النظريات أن يكتشف الحكم الأول من أحكامه الثلاثة الشهيرة وهو إهليليجية فلك السيارات[100].

ولابن باجة ملاحظات قيمة على نظام بطلميوس الفلكي، إذ انتقده وأبان مواضع الضعف فيه. ومن جملة ملاحظاته بهذا الشأن قوله بعدم ضرورة تصور أفلاك التداوير لتعليل اختلاف أطوال المسافات للسيارات في مداراتها حول مركز العالم، وإنما يكتفي بقبول الدوائر الخارجة المراكز[101]. وكان لهذه الملاحظات بشكل أو بآخر ـ أثر على دراسة علم الفلك في الأندلس فظهر علماء آخرون ساروا على هذا النهج . منهم ابن طفيل، وابن رشد، وجابر بن أفلح، وأخيراً البطروجي، الذي تأثر كثيراً بآراء ابن باجة في الفلك، فأوجد ما يعرف بنظرية الحركة اللولبية[102]، كما سنوضح ذلك لاحقاً.

---

(96) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص131.

(97) البطروجي، كتاب المرتعش (نسخة استانبول، مكتبة أحمد الثالث رقم 3302، الورقة (ب): نقلاً عن سزكين، محاضرات، ص72.

(98) تاريخ العرب العام: ص405.

(99) المرجع نفسه، ص405.

(100) ينظر: سزكين، محاضرات، ص80؛ طوقان، العلوم عند العرب، ص67؛ ويقارن : Encyclopaedia Bitannica, 15 th edition, U, S. A, 1980, Vol, : P. 766.

(101) سزكين، محاضرات، ص71.

(102) Sarton, Op, Cit., Vol 11, P.123؛ طوقان، تراث العرب، ص386.

وقد رفض أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل[103]، والذي يسمى باللاتينية (Abubacer)، ضرورة قبول الدوائر الخارجة المراكز بقوله إن حركات الكواكب «لا تكون إلا بأفلاك كثيرة كلها مضمنة في فلك واحد، وهو أعلاها الذي يحرك الكل من المشرق إلى المغرب في اليوم والليلة»[104].

وينسب ابن رشد، وهو تلميذ ابن طفيل، إلى الأخير نظريات في تركيب الأجرام السماوية وحركاتها. كما يشير البطروجي، وهو أيضاً من تلاميذ ابن طفيل، إلى أن أستاذه قد وفق في وضع نظام فلكي جديد، وأتى بآراء مبتكرة لم يأت بها بطلميوس وإن نظام ابن طفيل الجديد يحقق حركات الأجرام من دون الوقوع في الخطأ. ولكن لم يصلنا شيء من هذا النظام، وربما يكون ذلك ضمن أحد المؤلفات التي ضاعت مع ما ضاع من تراث الأندلس[105]. إن الذي يمكن ملاحظته على ما ورد في قصة حي بن يقظان بشأن الفلك، أن ابن طفيل حاول أن يصلح نظام بطلميوس، وأن يعلل حركات الكواكب تعليلاً جديداً، ولكن هذا التعليل لم يكن بالضرورة صحيحاً[106]. لأنه لم يدرك، هو ومن أتى من بعده من علماء الفلك في الأندلس، حقيقة الخطأ في نظام بطلميوس، الذي يعتمد على فكرة دوران الأفلاك كلها مع نجومها الثابتة والسيارة حول الأرض التي هي مركز العالم.

حاول ابن رشد أن يدلي هو الآخر بدلوه في نقد نظام بطلميوس الفلكي، فقال بضرورة رفض قبول أفلاك التدوير، والدوائر الخارجة

(103) تنظر ترجمته عند: ابن الخطيب، لسان الدين محمد (ت 776هـ/ 1374م)الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق، محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1974، ج4 ص478 ـ 482.

(104) ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد (ت 581هـ/ 1154 ـ 1155م)، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ط3، دار الآفاق الجديدة بيروت، 1980، ص169.

(105) يقارن: طوقان، العلوم عند العرب، ص206 ـ 204.

(106) طوقان، تراث العرب، ص392.

المراكز، وأشار أن أفلاك الكواكب السيارة يجب أن تكون مشتركة المراكز، وأن حركة السيارات حركة لولبية. وبهذه الحركة حاول شرح اختلاف أطوال السيارات في مداراتها في مراكز العالم. ويبدو من كلامه أنه كان مصمماً على وضع هيئة جديدة للعالم، على الرغم من اعترافه بأن ذلك يحتاج إلى تجربة طويلة يقصر عنها العمر الإنساني[107].

وقد أخضع جابر بن أفلح نظرية بطلميوس التي تتعلق بالكواكب إلى نقد شديد، لكنه لم يقترح بديلاً أفضل منها[108] كما حاول أن يتحقق من علامات تغير الفصول، ومنازل الشمس، وقام بتجارب ودراسات خرج منها بملاحظات وآراء شخصية أثبتها في مؤلفيه كتاب الفلك، وكتاب الهيئة أو إصلاح المجسطي[109] ولكن إسهامه الكبير في مجال التمهيد لتقدم علم الفلك يتجلى في الفصل الخاص بحساب المثلثات، الذي ضمنه في مقدمة كتابه الهيئة. فهو يجعل قاعدة (الارتداد الأربعة) في حسابه الخاص بالمثلثات الكروية أساساً لاستخلاص قوانينه، ويورد لأول مرة القانون الأساس للمثلثات القاسم الزاوية[110]، الذي جاء في الدستور الخامس من دساتيره الستة، مما كان له أبلغ الأثر في تطور ومزاولة علم الفلك بنجاح[111].

ووصلت ذروة حركة علماء الفلك الأندلسيين المضادة لنظرية بطلميوس في عهد أبي إسحاق نور الدين البطروجي، الذي يسمى باللاتينية (Alpetragius) في نهاية القرن السادس للهجرة/ الثاني عشر الميلادي. إذ حاول هذا العالم الفلكي أن ينقض نظرية بطلميوس عن العالم من أساسها،

---

(107) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص162.

(108) Sarton, Op, Cit., Vol II, II, P.206

(109) بالنثيا، تاريخ الفكر، ص456.

(110) سوتر، جابر بن افلح، د. م. ا. ج6، ص226.

(111) الدوميلي، العلم عند العرب وأثره في تطوير العلم العالمي، ترجمة عبد الحميد النجار ومحمد يوسف موسى دار العلم، القاهرة، 1962، ص382.

وعارضه في أخص آرائه، كقوله بالحركة البيضاوية ودورانها حول الشمس، وحركات الأفلاك المتقابلة[112].

ويؤكد البطروجي أن غرضه من معارضة رأي بطلميوس هو الوصول إلى الحقيقة، ولم يقصد به أبداً الرفعة أو المعارضة لأجل المعارضة فهو يقول بتعبيره الخاص: «فإن الله عالم وشاهد أنه ما قصدت هذا من أول الأمر إلا لأني من زمان صباوتي حين قرأت ما قرأته في القسم الرياضي في حركة السماوات، وتبعت أقاويل رئيس هذا العلم بطلميوس ومن تبعه ومن جاء بعده، ولم يعارضه أحد غير أبي إسحاق إبراهيم بن يحيى المعروف بالزرقالي في حركة كرة الثوابت...»[113]. ويذكر البطروجي أيضاً أن بطلميوس توهم في تفسير حركة الأفلاك، وأن ما أورده ليس مطابقاً بالضرورة لما شاهده برصده وحسه، ويضيف قائلاً: «ليس يخفى عنه أن ذلك وضع مخل بالنظام بعيد عن الإتقان والإحكام. إذ يلزم عن كل واحد من الأصلين اللذين وضع عن وضعهما جميعاً أن يكون هناك إما خلاء حيث تتحرك تلك الأفلاك الخارجة المراكز، وإما أن تكون تلك الأفلاك الجامعة لتلك الأفلاك مملوءة جسماً آخر غريباً تنتقل أجزاؤه بحسب انتقال الأجسام المتحركة فيه فيخلي لها مكاناً ويملأ مكاناً وهذا كله مشنع وبعيد عن الحق ومخالف لما عليه حقيقة السماء»[114].

لهذا إجتهد البطروجي في إيجاد نظام بديل لنظام بطلميوس، فرجع إلى نظريات اليونان التي سبقت بطلميوس، ودرسها، لا سيما نظرية الأفلاك المتناظرة لـ (أويدوكسوس Eudoxos) (ت 355 ق.م)، وأرسطو، التي عدلها تعديلاً عميقاً بعدة طرق، مدمجاً إياها بنظرية ارتعاش الاعتدالين (هو حركة

(112) بالنثيا، تاريخ الفكر، ص456.

(113) البطروجي، مخطوط المرتعش، المشار إليه آنفاً، الورقة ا ب نقلاً عن سزكين، محاضرات، ص72.

(114) المصدر نفسه: الورقة 8ب عن سزكين، محاضرات، ص72.

النقطتين اللتين تكون فيهما الشمس في أول فصلي الربيع والخريف)[115]. ونظراً لأهمية هذه النظرية وانتقالها إلى الغرب، نشير فيما يأتي إلى ملخصها كما أورده جورج سارتون[116]. اعتماداً على الترجمة اللاتينية لكتاب الهيئة للبطروجي:

«يرتبط كل جسم سماوي بكرة، والكرة التاسعة هي المحرك الأول خارج مجموعة النجوم الثابتة. إن المحرك الأول يولد حركة في كل كرة من الشرق إلى الغرب. وتكون أقصى هذه السرعة عند الكرة الثامنة، وتقل كلما ازدادت المسألة عن المحرك الأول. مثلا تكمل النجوم الثابتة دورة كاملة خلال 24 ساعة، بينما يكمل القمر الذي هو في الكرة الأقرب إلى المحرك الأول، دورته في 25 ساعة. إن قطب الدائرة الظاهرة لمسار الشمس يختلف عن ذلك عند خط الاستواء، فالمدارات الكوكبية مفتوحة، وفوق هذا فإن الكواكب لا تبقى عند مسافات ثابتة من قطب الدائرة الظاهرة لمسار الشمس، فلكل منها حركتها الخاصة في اتجاه خط العرض، وله سرعة متغيرة في إتجاه خط الطول، إن للكرة الثامنة حركتان: إحداهما في اتجاه خط الطول (تراجيحية). والأخرى متسببة عن دوران قطب المسار الظاهري حول موقع متوسط (وهذا هو الارتعاش الخيالي للاعتدال الربيعي). إن قطب كل كوكب يدور حول قطب المسار الظاهري كل بطريقته الخاصة.

وعلى الرغم من مخالفة هذه النظرية لنظرية بطلميوس ولكنها ليست أقل منها تعقيداً. إن البطروجي بافتراضه وجود الحركة التراجيحية للكرة الثامنة لغرض تفسير اختلاف المطالع، وافتراضه أن المدارات الكوكبية مفتوحة، قد حال الحركة الظاهرية للشمس والكواكب السيارة إلى حالة حركة لولبية، لذلك سميت نظريته بنظرية الحركات اللولبية Sprial Motion. وقد

---

(115) ينظر: الدوميلي، العلم عند العرب، ص384؛

Sarton, Op, Cit., Vol 11, P.295.

(116) Introduction to the History of Science, Vol, II, P. 399.

عملت هذه النظرية ضجة كبيرة، وعدّت عند معاصري البطروجي تجديداً ايجابياً هاماً، واعتبروه ممثل الفلك الجديد(117)». كما سمي من قبل الكتاب اليهود: هاقرء ثيش، أي المزعزع (لمذهب الأفلاك)(118) وقد تنافس الفلكيون اللاتين واليهود لاعتناقها، وقاموا بترجمة كتاب الهيئة إلى اللاتينية والعبرية. حيث أثر هذا الكتاب لا في التفكير الفلكي حسب، بل في التفكير الفلسفي والطبيعي في أوربا إلى أواسط القرن السادس عشر الميلادي . وكان تأثيره عميقاً في هذه المجالات جميعاً(119)، فضلاً عن إسهام البطروجي في وصول علم الفلك إلى مرحلة جديدة تتجلى في شخصية كوبرنيكوس Copernicus (ت 1543م) المصلح الفلكي الشهير، الذي اعتقد بهذه النظرية، التي أثرت، برأي سارتون، على علم الفلك لمدة سبعة قرون(120).

وهكذا نرى أن آراء علماء الفلك الأندلسيين وإنجازاتهم وقياساتهم ظلت سائدة حتى عصر النهضة الفلكية الكبرى التي قادها كبلر وغاليلو (Galileo ت 1642م)، وكوبرنيكوس. وكان لهم الفضل في زعزعة نظرية بطلميوس التي ظلت سائدة طوال العصور الوسطى. وإن جهودهم في مجال الفلك لا تقل بحال من الأحوال عن جهود إخوانهم المشارقة، أمثال الخوارزمي، وثابت بن قرة والبتاني، والبيروني، وابن الهيثم، وغيرهم. الأمر الذي يدل على وحدة الثقافة والحضارة العربية الإسلامية في مشرق العالم الإسلامي ومغربه.

---

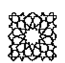
(117) Ibid., Vol. 11, P.399.؛ لقد عرض جوتيه Leon Gouthier نظرية البطروجي في دراسته لإصلاح النظام الفلكي لبطميوس الذي حاوله العرب في القرن الثاني عشر الميلادي. ونشرت هذه الدراسة في الحلقة العاشرة من الجزء الرابع عشر من Journal Asiatique في عددها الصادر في تشرين الثاني ـ كانون الاول 1910. ينظر: الدوميلي، العلم عند العرب، ص385.

(118) المرجع نفسه، ص384.

(119) سزكين، محاضرات، ص73.

(120) Sarton, Op, Cit., Vol 11, P.295.؛ وعن أراء كوبرنيكوس ينظر: Encyclopaedia Britannica, 15th edition, U.S.A., 1980, Vol 111, P. 133.

وثائق استئجار المعلمين والمؤدبين في الأندلس



نشر هذا البحث في مجلة رسالة المعلم،
العدد الأول، عمان، 1995.

لم تحظ دراسة الحياة التعليمية والتربوية في الإسلام بالعناية الكاملة، ولعل من أهم الأسباب التي صرفت الباحثين المحدثين عن هذا الموضوع، هو قلة المؤلفات القديمة وتفرقها أو ضياعها ويصدق هذا القول بالنسبة للعالم الإسلامي في المشرق والمغرب، ومع هذا فقد انبرى عدد من الباحثين إلى التصدي لمثل هذه الدراسات، منهم على سبيل المثال، الدكتور أحمد شلبي، الذي كتب في (تاريخ التربية الإسلامية)، والدكتور أسعد طلس، الذي كتب في (تاريخ التعليم في الإسلام). واقتصرت هاتين الدراستين على المشرق الإسلامي فقط. أما بالنسبة لمغرب العالم الإسلامي، لا سيما الأندلس، فكانت الدراسات باللغة العربية نادرة إلى وقت متأخر جداً. ولعل أهم ما صدر في هذا الشأن رسالة الدكتور محمد عبد الحميد عيسى الأستاذ بقسم التاريخ في جامعة عين شمس بالقاهرة عن (تاريخ التعليم

في الأندلس)[1]. كما تصدى أحد الباحثين الأردنيين إلى هذا الموضوع، وهو الأستاذ إبراهيم علي العكش مدير عام التخطيط والبحث والتطوير التربوي، فكتب عنه رسالة قيمة نشرت بعنوان، (التربية والتعليم في الأندلس)[2]. وقد سبقت هذين العملين رسالة عن (الحياة العلمية في مدينة بلنسية الإسلامية) قدمها السيد كريم عجيل حسين إلى جامعة بغداد. وطبعت في بيروت عام 1975. كما نوقشت في جامعة الموصل (مايو/ أيار 1983) رسالة ماجستير أخرى قدمها السيد حازم غانم حسين، وأشرف عليها كاتب هذه السطور، وهي بعنوان (الحياة العلمية والثقافية في الأندلس في القرن الرابع الهجري).

وتشير هذه الدراسات إلى ازدياد اهتمام الباحثين بوجوب تكريس المزيد من الانتباه والجهد لهذه الناحية الحساسة من تاريخنا الحضاري، لما لها من مردود إيجابي على توسيع مداركنا الحالية بالنسبة للنظام التعليمي لبلادنا، وإمكانية الاستفادة منه في الوقت الحاضر. فنحن مهما تقدمنا في مجال الحضارة، واتبعنا الأساليب التربوية الحديثة، نظل بحاجة ماسة إلى التزود من معين تراث الأجداد، الذين بذلوا جهداً كبيراً في تنظيم العملية التربوية، للوصول بها إلى أقصى غاية ممكنة من الاستفادة ضمن الإمكانيات التي كانت متاحة آنذاك. وسيتم في هذا البحث إلقاء الضوء على نقطة صغيرة في تاريخ التربية في الأندلس، لكنها على صغرها، تتمتع بأهمية كبيرة جداً، لما لها من مدلول تربوي، واهتمام كبير بكيفية اختيار المعلمين والمؤدبين لتثقيف الناشئة في ذلك الجزء البعيد من العالم الإسلامي.

إن اهتمام المسلمين بتعليم أولادهم وتأديبهم يرجع إلى عهود مبكرة، ويستوي في ذلك مشرق العالم الإسلامي، ومغربه، لأن الدين الإسلامي

---

(1) نشر دار الفكر العربي، 1982.

(2) نشر دار الفيحاء ودار عمار، عمان، 1986.

يحض على التعليم والتعلم، وحسن اختيار المؤدبين للناشئة. وقد سبق أن أشار الأستاذ محمد أحمد عيادات في مقاله القيم عن كفايات المعلمين والمتعلمين في عهد الصحابة والتابعين[3]، إلى أهمية دور المعلمين والمتعلمين في ذلك العصر المبكر، وإلى اهتمام الإسلام بهذه الناحية التربوية التي يترتب عليها نشوء الأجيال وإعداد النشء. وقد تطورت هذه العملية، وازداد الاهتمام بها في الأندلس، لضمان الحصول على أحسن النتائج من العملية التربوية. فلم تترك سائبة دون رقيب أو تنظيم يضمن حسن استمرارها، وينظم العلاقة بين المعلمين والمتعلمين . ولا يعني هذا أن أمر تنظيم هذه العلاقة اقتصر على الأندلس دون بقية أنحاء العالم الإسلامي، إنما تركيزنا في هذا المجال سيكون على الأندلس، نظراً لاختصاصنا الدقيق في تاريخ هذا البلد الإسلامي العريق.

كان التعليم في الأندلس حراً، ولم يكن المعلمون موظفين رسميين تعيّنهم السلطات المسؤولة. وإذا ما استثنينا مؤدبي أولاد سراة القوم وأعيانهم، الذين كانوا يجدون رزقاً مكفولاً[4]، فإن غالبية المعلمين والمؤدبين كانوا يتعاقدون مع أولياء أمور الطلبة على أجور معينة لقاء قيامهم بتعليم وتأديب هؤلاء الطلبة. وتعرف هذه الأجور التي يتقاضها المعلمون بالجُعْل، أو الجعالة، التي هي نوع الأجر الذي يناله المرء على إنجازه لعمل معين[5].

وقد عرف الجعل في الأندلس بالحذْقة، التي تمنح إلى المؤدب حينما يصل تلميذه درجة الإتقان والحذق في تعليمه للقرآن الكريم. وكانت هذه الحذقة واجبة حسب ما قرره كبار فقهاء الأندلس وعلمائها[6]، الذين وضعوا

---

(3) مجلة رسالة المعلم، العدد الأول، المجلد الخامس والثلاثين، شوال 1414، آذار 1996، ص62 ـ 68.

(4) إبراهيم علي الكلش، التربية والتعليم في الأندلس، عمان، 1986، ص120 ـ 121.

(5) ينظر: أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة، 1957 ـ 1958. جـ 3 ص1084.

(6) محمد بن الحسن الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق، محمد أبو الفضل

صيغاً جاهزة متعارفاً عليها يتم بموجبها التعاقد بين المعلمين والمؤدبين وآباء الصبية. ومن أمثال هؤلاء الفقهاء عبد الملك بن حبيب السلمي المتوفى سنة 238 هـ/ 852م، وأبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم المتوفى سنة 352هـ/ 963، وغيرهما[7]. يقول ابن حبيب عن تحديد الحذقة ما نصه: «يقض بالحذقة بالنظر والظاهر بقدر ما يرى من مال الأب ويسره وقوة حال الولد من حفظه وتجويده لأنها مكارمة جرى عرف الناس عليها، إلا أن يشترط الأب تركها، فإن أخرج الأب ابنه قرب الحذقة [أي يوم تعلمه وختمه للقرآن] لزمته الحذقة وإن بقي منها ما له قدر وبال كالسدس ونحوه سقط، وليس عليه حساب ما مضى منها، وإن شرط المعلم الحذقة لم يجر دون تسمية. وإن اخرج الأب ابنه قبل بلوغها لزم بحساب ما مضى ولو قل»[8].

واستناداً إلى ما ذكر أعلاه، وإلى مجموعة العقود والوثائق والآراء التشريعية الأخرى الصادرة عن ابن حبيب وغيره من فقهاء الأندلس، يُستدل على أن الأندلسيين قد قبلوا بالأجر بالنسبة للتعليم[9]. ولقد نشرت هذه الوثائق المستخرجة من بعض كتب الفقه لأول مرة من قبل المستشرق الإسباني خوليان رايبيرا ضمن ملاحق كتابه عن (التعليم بين المسلمين الإسبان)[10]. وهي من الوثائق المجموعة لأبي محمد بن الوليد البونتي المتوفى سنة 462 هـ/ 1069م الموجودة في مدرسة الدراسات العربية في

إبراهيم، القاهرة، 1973، ص256؛ أبو القاسم بن عبد الملك بن بشكوال، كتاب الصلة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966: ج1 ص107.

(7) حازم غانم حسين، الحياة العلمية والثقافية في الأندلس في القرن الرابع الهجري، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الموصل، 1983، ص124.

(8) أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981 ج8 ص239 ـ 240.

(9) ينظر: محمد عبد الحميد عيسى، تاريخ التعليم في الأندلس، القاهرة، 1982، ص257.

(10) Julian Ribera, La ensenaza entre los musulmanes espanoles, Cordoba, 1926, 3rd edition, Apendice 1, 11, 111, PP. 89-96.

مدريد. وقد نقلت هذه الوثائق بالأصل عن كتاب الوثائق والسجلات لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله المعروف بابن العطار المتوفى سنة 399هـ/ 1008م. وتوجد مخطوطة هذا الأخير بمكتبة القرويين. كما نشر الدكتور محمد عبد الحميد عيسى هذه الوثائق أيضاً ملحقاً لدراسته عن تاريخ التعليم في الأندلس.

ونظراً لأهمية هذه الوثائق، ولأنها تكشف عن أمور غاية في الدقة بالنسبة للتربية والتعليم في الأندلس، فضلاً عن أنها تنطوي على مظاهر اجتماعية واقتصادية أخرى تميز بها المجتمع الأندلسي، نرى من الضروري التعرض لها بإيجاز، محاولين تحليلها والتعرف على ما تقدمه من معلومات خاصة بالتعليم في الأندلس. كما سنشير إلى نماذج محددة عن هذه الوثائق، ليطلع عليها القارئ، الذي ربما لا تتاح له فرصة الاطلاع عليها في مضانها الأصلية.

وتتضمن هذه الوثائق العلوم الواجب تعليمها تحديداً، والمدة التي يُتفق عليها، والأجر الذي يدفع نقداً وعيناً في كل شهر، وتفصيلات ما يجب دفعه للمعلم في الأعياد والمواسم، كما تشير إلى إمكانية تعليم المعلم للصبيان أو البنات. وهذا مثال على وثيقة استئجار معلم القرآن:

«استأجر فلان بن فلان، فلان بن فلان المعلم ليعلِّم ابنه فلاناً أو ابنته فلانة أو بنيه فلانا وفلانا وفلاناً القرآن نظراً أو ظاهراً، والكتب والخط والهجاء، عاماً أوله شهر كذا عن سنة كذا، بكذا وكذا دينار صفة كذا، يؤدى إليه كل شهر ما ينوبه منها، وكذلك كذا وكذا، ويدفع إليه في كل شهر في أوله، من دقيق القمح الطيب الريون الجيد الطهر ربعين أو ثلاثة بوزن كذا ومن الزيت نصف ربع من زيت الماء الطيب الأخضر بكيل كذا، ويشرع المعلم في التعليم المذكور وعليه الاجتهاد، ثم يكمل الوثيقة، فإن اشترطت عليه في الأعياد شيئاً ذكرت ذلك وقلت يدفع إليه في عيد الفطر كذا وفي

عيد الأضحى كذا، ويعطيه عند حذقة الصبي فلان القرآن كله كذا شهد. . .»[11].

ويتبين من هذه الوثائق أيضاً جواز الشركة في التعليم، أي اشتراك معلمين في تعليم القرآن والكتب للصبيان، وقد فضل الفقهاء، مثل هذه الحالة، لأنه في حالة مرض واحد منهما يمكن للثاني أن يحل محله، وهناك من فضل الشركة على أن يكون أحد المعلمين للقرآن، والآخر للغة العربية، وفي حالة المشاركة حدد الفقهاء، نصيب كل منهما من الدخل إما حسب عمله أو حسب علمه ويجوز للشريكين أن يتراضيا على أن يجلس أحدهما على الصبيان شهراً ويجلس الآخر شهراً[12]. وإليك نص وثيقة شركة المعلمين:

«أشهد فلان بن فلان وفلان بن فلان أنهما اشتركا في تعليم القرآن والكتب على يقعدا لذلك في مقعد واحد ولا يفترقان، فما قسم الله عز وجل لهما من ذلك من رزق وساقه إليهما من فضل فهو بينهما بالسواء كما الكلفة عليهما فيما يتوليانه من التعليم سواء. شهد. انتهي»[13].

وتشير الوثائق إلى مسائل أُخرى دقيقة، منها كيفية استرجاع الأجرة والظروف التي تتطلب ذلك، كموت الصبي مثلاً: «وإذا مات الصبي انفسخت الإجارة فيما بقي والإجارة تنتقضي بموت المستأجر. . .». كذلك يُخصم من الأجر إذا ما تغيب المعلم أو المؤدب عن عمله لفترة طويلة، بسبب المرض: «وإن طال مرضه أو مغيبه انحط من أجرته ما تقع منها على أمد مغيبه أو مرضه». أما في حالة تغيب الصبي لفترة وجيزة فإن المعلم يأخذ الأجرة تامة: «وإن غيَّب الصبي أبوه أو وليه وشغلاه فالمعلم يأخذ

---

(11) ينظر عيسى، المرجع السابق، ص478 ـ 4 79؛ Ribera, Op. Cit., P92

(12) المرجع نفسه، ص260، 261.

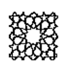
(13) المرجع نفسه، ص482؛ Ribera, Op. Cit., P95.

الأجرة تامة، فإن مرض الصبي مرضاً طويلاً، انحط من الأجرة بقدر مرض الصبي»[14].

هذه مجرد نماذج محدودة من صيغ الاتفاق التي تعارف عليها المجتمع الأندلسي في مختلف العصور الإسلامية المتعاقبة، وهي أن دلت على شيء، فإنما تدل على مدى الحرص لتنظيم العملية التربوية، وعدم تركها دون أسس تحكم وضعها وسلامته. وهذا الأمر بالتأكيد لم يأت من فراغ، إنما من حرص المجتمع وتقديره لأهمية التربية والتعليم، ودورها الفاعل في تنشئة الفرد. وهي أمور أساسية أدركها أولئك الأجداد قبل مئات السنين، وتعاملوا معها ضمن ظروف حياتهم البسيطة وبيئتهم المحدودة، مما كان له أعظم الأثر على نجاح العملية التربوية، التي أدت بالنتيجة إلى خلق أجيال مثقفة تعرف مسؤولياتها في الحياة تعمل على دفع عجلة التقدم والازدهار. وليس أدل على هذه الحقيقة من المدى الذي وصلت إليه الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس تلك الحضارة التي ذاع صيتها وطغت على كل ما حولها من دياجير الظلام التي كانت تلف أوربا في العصور الوسطى.

(14) المرجع نفسه، ص480؛ Ribera, Op. Cit., P94.

حقوق الإنسان في حرية الاعتقاد
والممارسة الدينية في ظل الإسلام بالأندلس



نشر هذا البحث في مجلة منار الإسلام
العدد 10، السنة 24، أبو ظبي، 1419هـ / 1999م

ليس أدلّ على صدق مقاصد الفقه الإسلامي الدقيقة، إلا أن تختبر عملياً وعلى أرض الواقع. فالتطبيق الفعلي لنظرة الإسلام إلى حقوق الإنسان يظهر، بشكل لا يقبل اللبس، مدى الالتزام باحترام حقوق الإنسان المدنية والسياسية، وحريته في الاعتقاد والممارسة الدينية. ولدينا في أحداث التاريخ الإسلامي شواهد لا ترد، لا سيما في المواقع التي شهدت تواجد أديان ومعتقدات أخرى، كان لا بد للإسلام أن يتعامل معها. ولم يكن هناك في أول الأمر فقهاء ليقرروا ما يجب أن يُفعل، بل كان المسلمون يدركون دورهم، ومغزى رسالتهم العالمية، والتي تؤكد على حقوق البشر كافة، ولا تميز في هذه الحقوق، إلا بمقدار ما يسمح به الشرع. فلا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي. هذه هي القاعدة التي وضعها حملة راية الإسلام في كل مكان نصب أعينهم، وطبقوها بالتزام رائع يكاد يكون نموذجاً لحرية الاعتقاد عند بني البشر.

والأمثلة المستوحاة في هذه الورقة ستقتصر على بلد واحد هو الأندلس، الذي تميز باختلاف أرضه وسكانه وطبيعة معتقدهم عما ألفه المسلمون. وقد تم افتتاحه في العقد الأخير من القرن الأول الهجري، فماذا فعل قادة الفتح، وكيف تصرفوا وهم يجابهون بمجتمع كامل يختلف عنهم في العادات والتقاليد والمعتقد؟ ويحسن أن نلقي نظرة إلى القائد المسلم عبد العزيز بن موسى بن نصير، الذي تصدى لافتتاح المنطقة الجنوبية الشرقية من شبه الجزيرة الآيبيرية، والتقى بحاكم هذه المنطقة المسمى بالدوق تدمير (Theodemir) الذي قاوم المسلمين، لكنهم مع ذلك، اعترفوا به، وبحقوق شعبه في المدن السبعة الخاضعة تحت سلطته. وذلك في معاهدة صلح فريدة تمت في رجب سنة 94هـ / نيسان 713م تتضمن شروطاً مناسبة، لا يمكن أن تصدر إلا عن قائد يعرف المقاصد الحقيقية للإسلام، وحقيقة موقفه من الإنسان وحرياته.

وتنص هذه المعاهدة التي ذكر بنودها المؤرخون على ما يأتي[1]:

«بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب من عبد العزيز بن موسى لتدمير بن عَنْدَريسْ إذ نزل على الصلح أن له عهد الله وميثاقه وما بعث به أنبياءه ورسله، وأن له ذمة الله عز وجل وذمة محمد (ألاّ يقدم له وألاّ يؤخر لأحد من أصحابه بسوء، وأن لا يُسْبَون ولا يفرق بينهم وبين نسائهم وأولادهم، ولا يُقتلون، ولا تُحرق كنائسهم، ولا يُكرهون على دينهم، وأن صلحهم على سبع مدائن: أوريُولة، وقولة، ولُوْرقة، وبَلَنْته، ولقّنت، وإبهْ، وإلْش . وأنه لا يدع حفظ العهد ولا يحل ما انعقد، ويصحح الذي فرضناه عليه وألزمناه أمره، ولا يكتمنا خبراً علمه، وأن عليه وعلى أصحابه غرم الجزية، من ذلك على كل حر: دينار، وأربعة أمداد من قمح، وأربعة أمداد من

(1) العذري، نصوص من الأندلس، ص4 ـ 5؛ الضبي، بغية الملتمس، ص 259؛ الحميري، صفة جزيرة الأندلس، ص62 ـ 63، 151 ـ 152.

شعير، وأربعة أقساط خل، وقسطا عسل، وقسط زيت. وعلى كل عبد نصف هذا. شهد على ذلك: عثمان بن عبيدة القريشي، وحبيب بن أبي عبيدة القرشي، وسعدان بن عبد الله الربعي وسليمان بن قيس التجيبي ويحيى بن يعمر السهمي وبشر بن قيس اللخمي ويعيش بن عبد الله الأزدي وأبو عاصم الهذلي. وكُتب في رجب سنة أربع وتسعين».

من ملاحظة نصوص هذه المعاهدة يتبين أنها هدفت منذ البداية إلى خلق نوع من التعاون مع أهل البلاد في إداراتها بعد الفتح، وأن المسلمين تعهدوا بألاّ يقتلوا أو يسبوا أو يجردوا أحدا من أهل البلاد من ممتلكاتهم، أو أن يفرقوا بين أولادهم ونسائهم، وأن يسمحوا لهم بممارسة شعائر دينهم، كما تعهدوا أيضاً باحترام كنائسهم وعدم حرقها. ووقع شهود من كبار القادة المرافقين للحملة لضمان صدق تنفيذها. وقد احترم المسلمون بنود هذه المعاهدة التي تتضمن حرية الاعتقاد وحقوق الممارسة الدينية للسكان النصارى. وعلى الرغم من أننا لا نملك نصوصاً أخرى مشابهة لهذه المعاهدة، إلا أنه من المرجح أن المسلمين قد ساروا على نفس السياسة في مناطق الأندلس الأخرى، كما سيتبين من استعراض موقفهم من السكان المحليين.

فحينما أراد المسلمون أن يتخذوا مسجداً في أول عاصمة لهم بالأندلس، إشبيلية، لم يحوِّلوا أحد كنائسها الكثيرة إلى مسجد، بل اختار الوالي عبد العزيز بن موسى جزءاً قريباً من باب كنيسة ربينة أو رفينة Santa Raffina، ابتنى عليه مسجداً، وذلك لقربه من القصر الذي يسكن فيه. وظلت كنائس المدينة الأخرى دون أن يتعرض لها المسلمون[2]. وهكذا سادت العلاقات الطيبة بينهم وبين أهل البلاد، لأن المسلمين كانوا يدركون حقوقهم وحقوق غيرهم، ولم يقصدوا أن يعيشوا سادةً مترفعين، بل استقروا مع أهل

(2) ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص11؛ ابن عذاري، البيان المغرب: 2/ 24.

البلاد، وعاشوا في سلام، دون أن يتدخلوا في حياتهم وطريقة معيشتهم، أو أن يغيّروا في دينهم . ومن الملاحظ أن المسلمين اختلطوا مع أهل البلاد اختلاطاً كبيراً، لا سيما وانهم جاءوا إلى الأندلس دون نساء، فاضطروا إلى الزواج من أهل البلاد. وكان أول من اتبع هذا الطريق، هو القائد عبد العزيز ابن موسى، وعدد من القادة البارزين. ولا شك أن غالبية المسلمين في الأندلس قد حذو حذوهم، وارتبطوا بعلاقات مصاهرة مع أهل البلاد. وقد أدى هذا بالتأكيد إلى زيادة انتشار الإسلام في الأندلس[3].

إن سياسة المسلمين القائمة على احترام الحقوق، وحرية الاعتقاد والممارسة الدينية لغيرهم من الشعوب، أثبتت نجاحها في الأندلس، فنتج عنها مردود إيجابي في عدد المعجبين بهذا الدين السمح، الذين سارعوا إلى اعتناقه، فشكلوا هم وأبناؤهم جيلاً جديداً من المسلمين، أصبحوا يكوِّنون معظم سكان الأندلس. ويبدو أن الجماعات الأولى من الإسبان التي اعتنقت الإسلام كانت تنتمي إلى الطبقات الفقيرة والمضطهدة، لا سيما العبيد، ورقيق الأرض. فقد كانت أحوال هؤلاء في العهد القوطي على درجة كبيرة من السوء والشقاء، بحيث رأوا في الإسلام المنقذ من المتاعب والظروف القاسية التي كانوا يعيشون في ظلها. فدخلوا في الدين الجديد دون تأثير أو إكراه من الفاتحين[4]. وليس معنى هذا أن اعتناق الإسلام اقتصر على هؤلاء فقط، بل إن المسلمين الجدد وأبناءهم من المولدين كانوا ينتمون إلى طبقات اجتماعية مختلفة، منهم النبلاء، والزرّاع، وأهل المدن وأهل الحرف وغيرهم.

وإذا ما أردنا الوقوف على مدى تقبل المجتمع النصراني الإسباني لممارسات المسلمين في الأندلس، وتعاملهم مع حقوق هذا الشعب لا بد

(3) ينظر: طه، التنظيم الاجتماعي في الأندلس في عصر الولاة، ص92 ـ 93.
(4) مؤنس، فجر الأندلس، ص43.

من إلقاء نظرة سريعة على الأحوال التي كانت سائدة قبل دخول المسلمين. فقد كان القوط الغربيون الذين غزوا شبه الجزيرة الآيبيرية، استوطنوا فيها في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس للميلاد، يمثلون أقلية صغيرة فقط ضمن السكان. وقد كوَّن القوط أرستقراطية حاكمة تتمثل في رجالهم البارزين وقادتهم الذين تحولوا إلى ملاَّك للأراضي[5]. وهكذا تركزت الثورة بيد قلة من الناس. وكان هناك عدم مساواة كبيرة في البنية الطبقية. فالمجتمع القوطي كان يتألف من ثلاث طبقات، وهم كبار ملاك الأراضي والنبلاء، والعبيد، ثم الأغلبية الساحقة من السكان الذين يكوّنون الطبقة العامة[6]. وكان هؤلاء من الأحرار البسطاء الذين ينتمون إلى أصول قوطية ورومانية، عاشوا في المناطق المدنية والأرياف. ونظراً للظروف الاقتصادية الصعبة، فقد اضطر الكثير من سكان الأرياف إلى تسليم ممتلكاتهم إلى النبلاء، ورضوا بالعمل كمستأجرين لأراضيهم لقاء حماية النبلاء لهم. وقد أصبح هؤلاء بالتدريج مشدودين بالأرض حتى تحولوا أخيراً إلى ما يشبه الأقنان، وكان عليهم أن يدفعوا جزءاً من إنتاجهم إلى النبلاء فضلاً عن تأدية خدمات شخصية أخرى، ودفع ضريبة الرؤوس أو الجزية[7].

وكانت أحوال العبيد سيئة جداً، لا سيما أولئك الذين يستخدمون للأغراض الزراعية، وعبيد الكنيسة . وكان عدد كبير من هؤلاء العبيد يجندون بالإكراه في الجيش، ولهذا كانوا يهربون للتخلص من عبوديتهم، ويختبئون في القرى والأرياف، مما أدى بالسلطات إلى وضع قوانين مشددة لمعاقبتهم ومطاردتهم، أو لمن يتستر عليهم[8].

(5) Thompson, The Goths in Spain, P. 133; King, Law and Society in the Visigothic Kingdom, P.206.

(6) ابن الشباط، صلة السمط وسمة المرط، ص107؛ مجهول المؤلف، فتح الأندلس، ص7؛ الجميري، المصدر السابق، ص169 ـ 170.

(7) Thompson, Op.Cit., P.117.

(8) Ibid., PP. 265-267.

وكانت النصرانية هي ديانة الغالبية العظمى من السكان، ولكن السكان الإسبان ـ الرومان كانوا يعتنقون المذهب الكاثوليكي، وتعرضوا للاضطهاد لهذا السبب من حكامهم القوط الذين كانوا يعتنقون المذهب الآريوسي (Arianism). ثم تحول هؤلاء إلى مذهب غالبية السكان في عهد ملكهم ريكاريد 586 ـ 601م[9]. ومع هذا، فقد كانت الخلافات تقع بين البابوات ومطارنة طليطلة حول مسائل العقيدة، وتنتهي عادة بقرار من مجمع طليطلة يُفرض على الناس فرضاً في سبيل تحديد أصول العقيدة وكانت الخلافات المذهبية كثيرة ومتضاربة. وغالباً ما تقوم مجامع طليطلة المؤيدة من قبل ملوك القوط بفرض رأيها بالقوة والعنف، ولهذا أصبحت المعارضة الدينية معارضة سياسية أيضاً.

وبدخول المسلمين إلى الأندلس تخلص أصحاب المذاهب والآراء من اضطهاد الكنيسة والدولة. فقد جاء الإسلام ليقدم لهم حلاً يطمئن إليه معظم الناس، وينجو به معظم القلتين، بل جاء يعرض حماية لمن أراد أن يقول قولاً لا ترضى عنه الكنيسة . فقد ترك الإسلام النصارى الذين أرادوا أن يظلوا على دينهم أحراراً يفعلون ما يشاءون. ولم تجد البابوية ولا رجال الدين وسيلة لأذى المخالفين، فقنعت بالشيء الوحيد المعقول: المجادلة والأخذ والرد، في حين كانت اللعنة الأبدية والقتل والسجن والتشريد نصيب من يخالف الرأي الرسمي للبابوية، ومجامع كنيسة طليطلة[10]. ولكن الدولة العربية الإسلامية وقفت موقف الحياد التام، ومنحت الفرصة لكل النصارى في التعبير عن آرائهم بحرية، وضمنت حقوق الجميع في الاعتقاد والممارسة الدينية.

وبالإضافة إلى النصارى كان هناك عدد لا بأس به من اليهود في الأندلس، كانوا يتركزون في المراكز الحضرية المتقدمة، مثل طليطلة،

---

(9) S. Isidore, History of the Goths Vandals and Suevi, P.25;
الحميري، المصدر السابق، ص56؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ: 4/ 560.

(10) مؤنس، المرجع السابق، ص484.

وغرناطة، وأليسانة، وبيانة، وعلى طول ساحل البحر المتوسط لا سيما طركونة[11]. ولقد عومل اليهود معاملة قاسية جداً، وضُيّق عليهم من قبل القوط الغربيين. فلم تُحترم حقوقهم أو حرية اعتقادهم وممارساتهم الدينية، مما أدى ببعضهم إلى الهجرة إلى شمال أفريقيا وجنوب فرنسا[12].

هذه لمحة عن حالة البلاد قبل الإسلام. أما بعد الفتح فقد تغيرت الصورة بشكل سريع جداً، فقضى الإسلام على الظلم والاستغلال، وحمل راية الحرية والمساواة لجميع عناصر السكان، الذين تخلصوا من قيود الطبقة النبيلة وتحكمها في مصائرهم. وترك المسلمون لأهل البلاد حق اتباع قوانينهم والخضوع لقضائهم، والاستمرار في ممارسة شعائرهم. وكان أداء الجزية هو كل ما يفرض على النصارى واليهود، لقاء حمايتهم، أما من دخل الإسلام منهم، فقد أصبح واحداً من المسلمين له ما لهم وعليه ما عليهم، وسقطت عنه الجزية. لهذا سارع العبيد وبقية السكان الذين ينتمون إلى أصول اجتماعية مختلفة إلى اعتناق الإسلام.

أما الذين ظلوا على دياناتهم النصرانية، فكانوا يسمون بعجم الذمة، أو أهل الذمة، وقد تعلموا العربية واستخدموها إلى جانب لغتهم الأعجمية الدارجة المعروفة بالرومانسية. وبما أنهم احتفظوا بديانتهم إلى جانب تعربهم، فسموا بالمستعربين. وظلوا أحراراً ينظمون أمورهم على النحو الذي يرغبون فيه. وكان لهم نظامهم المدني الخاص المستند إلى النظام القوطي القديم. وقد استمر التعاون بينهم وبين المسلمين، وكان القائمون بأمر هذا القانون يقومون بالإشراف على كل ما يتصل بأمور الرعايا من أهل الذمة، فكانوا يعيّنون لهم القضاة الذين يفصلون في مشاكلهم حسب النظام القوطي،

(11) ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة: 1/101؛ ابن حيان، المقتبس، تحقيق عبد الرحمن علي الحجي، ص149؛ مجهول المؤلف، أخبار مجموعة، ص12 ـ 13؛ ابن عذاري، المصدر السابق: 2/12.

(12) Ashtor, The Jews of Muslim Spain, Vol. I.PP. 11ff.

ويشرفون على كنائسهم ويتولون أمورهم، بينما كان للمسلمين نظامهم الخاص المستند إلى تعاليم الشريعة الإسلامية. فأي احترام لحقوق الإنسان أكثر من هذا الاحترام؟

وأود أن ألفت نظر القارئ الكريم إلى أكثر من ذلك، فقد سمح المسلمون للنصارى في كل ناحية من نواحي الأندلس باختيار رئيس منهم يدعى القومس (Comes) أو زعيم نصارى الذمة . وكان أول من شغل هذا المنصب بعد الفتح، هو أرطباس (Ardabast) ابن ملك القوط السابق غيطشة (Witiza)[13] وقد احتفظ المسلمون بحق تعيين القومس الأعلى، أي قومس الأندلس، لكنهم اشترطوا أن ينتخب النصارى في كل ناحية قومسهم الخاص منهم. وكان يعاون القمامسة موظفون آخرون أصغر منهم ينوبون عنهم في القرى الداخلة ضمن حدودهم[14].

وإلى جانب القومس، كانت هناك مناصب أخرى تولاها رجال من أهل الذمة لخدمة بني جنسهم بموافقة وإقرار المسلمين، مثل: قاضي العجم، وصاحب المدينة، أو حارسها، ومستخرج خراج أهل الذمة الذي كان يعمل إلى جانب عامل الخراج المسلم، والأمين الذي كان على رأس كل نقابة من نقابات العمال المختلفة، والعريف الذي تميز بمهارته في حقل من حقول الصناعة. وما زال هذا المصطلح الأخير (elalarife) يطلق على رؤساء البنائين في إسبانيا إلى اليوم[15]. وقد ألغى المسلمون النظام القوطي الذي يجعل الزراع أشبه ما يكونون بالرقيق، فتحسنت أحوالهم، وأدى ذلك إلى ازدهار الزراعة، وتحسين أحوال الزراع الذين تمتعوا بالحرية والاستقلال السياسي والاجتماعي والديني[16].

---

(13) ابن القوطية، المصدر السابق، ص38.

(14) ينظر: مؤنس، المرجع السابق، ص461.

(15) المرجع نفسه، ص462 ـ 464.

(16) المرجع نفسه، ص465.

ولعل أروع مثال على التزام المسلمين بالعمل بحقوق الإنسان، والاعتراف لأصحاب الديانات الأخرى بهذه الحقوق، لا سيما ممارسة الدينية منها، ما قام به أهل الأندلس في السماح لأهل الذمة في العمل بقوانين الكنيسة الإسبانية القديمة. ولم يتدخلوا في تنظيماتهم، بل إنهم لم ينقلوا المطرانية الكبرى من طليطلة إلى العاصمة قرطبة، فتركوها في طليطلة حرصاً على مشاعر النصارى. واستمرت مجامع هذه المطرانية تعقد بكل حرية في العاصمة الإسلامية قرطبة. وكانت مطرانية طليطلة تابعة لكنسية روما، فعمل المسلمون على منحها استقلاليتها، وجعلوا للنصرانية كياناً مستقلاً بالأندلس .

وقد أبقى المسلمون على كل المؤسسات النصرانية دون أن يمسوها بأذى، كالأديرة، والبيع الصغيرة، والمصليات العامة والخاصة. كما احتفظ رجال الدين بملابسهم وأزيائهم. وظلت الكنائس تؤدي وظائفها الاجتماعية إلى جانب وظائفها الدينية، فتعقد فيها مراسم الزواج، ويُعمَّد فيها المواليد، وتسجل فيها المبايعات والعقود.

ولقد سار المسلمون إلى أبعد من ذلك في احترامهم لحقوق السكان الأصليين. ففضلاً عن احترام الحقوق الدينية، احترموا أيضاً الممتلكات الخاصة للنصارى من أهل البلاد. فلم يعتدوا عليها، وكان بإمكانهم أن يفعلوا ذلك، لا سيما المتنفذين منهم، كبعض الشخصيات القوية التي ظهرت في عصر الولاة، أي في بدايات الوجود الإسلامي في الأندلس، أمثال الصميل ابن حاتم الكلابي، والموالي الشاميين الأقوياء. ولكننا نجد العكس، فيروي لنا المؤرخ المسلم ابن القوطية[17] أن بعضاً من هؤلاء الزعماء الأقوياء كانوا يذهبون إلى كبار رجال القوط، أصحاب السلطة القديمة، مثل أرطباس ابن الملك غيطشة، طالبين منه منحهم بعض الضياع ليعلموا فيها، فيمنحهم عن طيب نفس جزءاً من ضياعه الكثيرة التي لم يمسها المسلمون. ويروي لنا

(17) ابن القوطية، المصدر السابق، ص38 ـ 40.

أيضاً أن ميمون العابد، أحد الموالي الشاميين، طلب من أرطباس أن يعمل في إحدى ضياعه ويؤدي له الحق عنها مناصفة. فلم يكن من أرطباس أمام هذا التواضع، وهذا الاحترام للحقوق إلا أن يهب له ضيعة كاملة أصبحت له ولأعقابه. وهذا مثل عن التعامل الشريف للمسلمين مع غيرهم من أهل الديانات الأخرى، على الرغم من امتلاكهم زمام السلطة السياسية.

أما اليهود، فكانت لهم قوانينهم الخاصة بهم وقضاتهم الذين يفصلون في مشاكلهم، شأنهم في ذلك شأن النصارى. ولم يتدخل المسلمون في شؤونهم، ولا في بيعهم التي يقيمون فيها صلواتهم. ومما لا شك فيه أنه كانت لهم حياة اجتماعية منظمة تضاهي تلك التي تمتع بها النصارى، لتسامح المسلمين، لا سيما وأن يهود الأندلس وقفوا موقفاً متعاوناً مع الفاتحين، وساعدوهم في التخلص من حكام القوط السابقين. فلم يميز المسلمون بينهم وبين بقية أهل الذمة من النصارى. وعاش الجميع حياة حرة محتفظين باستقلالهم ولغتهم وعاداتهم وتقاليدهم وقوانينهم ضمن المجتمع الإسلامي، الذي ضمن حقوق الإنسان لمنتسبيه خاصة، وللعناصر التي عاشت بين ظهرانيه عامة.

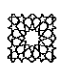
جريدة المصادر والمراجع

1. ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي، الكامل في التاريخ، بيروت، 1979.
2. الحميري، محمد بن عبد الله، صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، نشر ليفي بروفنسال، القاهرة ـ ليدن، 1938.
3. ابن حيان، حيان بن خلف، المقتبس، تحقيق، عبد الرحمن علي الحجي، بيروت، 1965.
4. ابن الخطيب، لسان الدين محمد، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق، محمد عبد الله، عنان، القاهرة، 1973.
5. ابن الشباط، محمد بن علي التوزري، صلة السمط وسمة المرط، تحقيق، أحمد مختار العبادي العبادي، مجلة معهد الدراسات الإسلامية، العدد 14، 1967 ـ 1968.
6. الضبي، أحمد بن يحيى، بغية الملتمس، نشر، فرانسسكو كوديرا، مدريد، 1884.
7. ابن عذاري، أبو العباس أحمد بن محمد، البيان المغرب في تلخيص أخبار الأندلس والمغرب، نشر، كولان وليفي بروفنسال، ليدن، 1948.
8. العذري، أحمد بن عمر بن أنس، نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار، تحقيق، عبد العزيز الأهواني، مدريد، 1965.
9. ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر، تاريخ افتتاح الأندلس، نشر، خوليان رايبيرا، مدريد، 1862.
10. مجهول المؤلف، أخبار مجموعة، نشر، لافوينتي القنطرة، مدريد، 1867.
11. مجهول المؤلف، فتح الأندلس، نشر، دون خواكين دي كونثاليث، الجزائر، 1889.
12. طه، عبد الواحد ذنون، «التنظيم الاجتماعي في الأندلس في عصر الولاة»، فصل ضمن كتاب: دراسات أندلسية، المجموعة الأولى، الموصل، 1986.
13. مؤنس، حسين، فجر الأندلس، القاهرة، 1959.

14. Ashtor, E., The Jews of Muslim Spain, translated from the Hebrew by, Jenny Machlowites klein and Aaron Klein, Philadelphia, 1973.
15. S. Isidore, History of the Goths Vandals and Suevi, translated from the Latin by, G. Donini and G.B. Ford, Leiden, 1970.
16. King, Law and Society in the Visigothic kingdom, Cambridge, 1972.
17. Thompson, The Goths in Spain, Oxford, 1969.

أهمية الكتب الفقهية في دراسة تاريخ الأندلس

نموذج تطبيقي عن كتاب المعيار المعرب للونشريسي



نشر هذا البحث ضمن أعمال الندوة الدولية الموسومة: حضارة الأندلس في الزمان والمكان التي عقدت في جامعة الحسن الثاني بمدينة المحمديـــة بالمغرب من 16 ـ 18 أبريل (نيسان) 1992

لا خلاف في أهمية كتب التاريخ لدراسة الحقب الزمنية لأي قطر مع الأقطار لما تقدمه من معلومات مباشرة تتصل بموضوع البحث، ولكن هذه الأهمية لا يمكن أن تحجب دور مجموعة أخرى من الموارد التي يتحتم على الباحثين اللجوء إليها لاستكمال المعلومات التي تضيء جانباً أو آخر من جوانب بحوثهم. وتتعدد هذه الموارد وتختلف باختلاف طبيعة البحوث المطلوبة، فمنها ما يتعلق بكتب الجغرافية، والأنساب، والتراجم، والمعاجم اللغوية، والأدب، والشعر، ومنها ما يتعلق بالكتب الفقهية، لا سيما كتب النوازل التي اشتهرت في تاريخ المغرب والأندلس. والنوازل هي القضايا والوقائع التي يفصل فيها القضاة طبقاً للفقه الإسلامي، وقد كتبت فيها رسائل ومجلدات عدة مشهورة، منها ما هو مطبوع، وأكثرها ما تزال

مخطوطة[1] ونشير إلى بعضها على سبيل المثال لا الحصر:

* الإعلام بنوازل الأحكام مع ذكر الوقائع والأحداث الأندلسية، لعيسى بن سهل أبي الأصبغ الجياني قاضي طنجة ومكناس وغرناطة المتوفى سنة 486 هـ / 1093 م (مخطوط المكتبة العامة بالرباط رقم د 1728).

* معين الحكام في نوازل القضايا والأحكام لإبراهيم بن عبد الرفيع التونسي المتوفى سنة 732 هـ/ 1331 (مخطوط المكتبة العامة بالرباط 8119/ 4032/ 5052).

* نوازل ابن رشد لأبي الوليد ابن رشد المتوفى سنة 520هـ/ 1126 (مخطوط مكتبة القرويين 1620)

* نوازل أحمد بن قاسم بن عبد الرحمن القباب مشاور الدولة وقاضي جبل طارق المتوفى سنة 779هـ/ 1377م.

* مذاهب الحكام من نوازل الأحكام للقاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي المتوفى سنة 544هـ/ 1149م (مخطوط المكتبة العامة بالرباط 4042)[2].

ولا تحتوي هذه الكتب على نصوص الفقه النظرية فحسب، بل إن فيها قيمة تاريخية أساسية تكمن في أنها تقدم حصيلة خبرة المفتي أو القاضي النظرية منقولة إلى مواقع العمل في المجتمع تطبيقاً وتنفيذاً في البيوت والأسواق والطرقات وبيوت المال، وقضايا التجارة والصناعة والزراعة والملاحة، وميادين القتال والجهاد، إلى غير ذلك من نواحي الحياة اليومية. ففي هذه النوازل يعالج الفقهاء المشاكل ويقدمون لها الحلول، وهكذا يشعر

(1) ينظر: عبد العزيز بن عبد الله، «القضاء المغربي وخواصه (الفتاوي والنوازل والوثائق)»، بحث نشر ضمن محاضر ندوة الإمام مالك إمام دار الهجرة، فاس، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1400/ هـ 1980م، ج3 (227 ـ 257) ص239.

(2) للإطلاع على عنوانات نوازل أخرى وأماكن وجودها، ينظر: المرجع نفسه، ص239 ـ 242.

الباحث وهو يتصفح كتب النوازل أنه يرى الفقيه المفتي «يستعرض الأحوال ويحاول أن يستخرج منها عناصر التركيبة التي يقدمها بنفسه للسائل أو يقدمها للقاضي علاجاً ناجعاً للمشاكل وقطعاً لدابر الشكوى وحسماً لداء النزاع»[3]. وإذا جاز أن يضاف شيء إلى هذه المقولة، فهو أن كتب النوازل ليست ذخيرة فقهية حسب، كما يتبادر إلى الذهن في بادئ الأمر، بل هي سجل شامل لسائر نواحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والعمرانية، وحتى العسكرية والسياسية، وهكذا يمكن أن يجد الباحث مبتغاه فيها مهما تعددت أغراض بحثه وتنوعت مجالات اهتماماته، حيث تمده بمعلومات قلّما يجدها في غيرها من المظان الأخرى[4].

وتعد نوازل ابن سهل المشار إليها آنفا من أبرز هذه الكتب الفقهية الخاصة بالأندلس، لا سيما وأن مؤلفها الشيخ الفقيه ابن الأصبغ عيسى بن سهل بن عبدالله الأزدي (المتوفى سنة 486هـ/ 1093م)، كان من جلة الفقهاء، وكبار العلماء بالنوازل، بصيراً بالأحكام ومتقدماً في معرفتها، وقد تولى الكتابة للقاضي أبي زيد عبد الرحمن الحشا بطليطلة Toledo، ثم للقاضي أبي بكر بن منظور في قرطبة Cordoba، ثم تولى الشورى بها مدة من الزمن بعدها ولي القضاء بالعدوة، ثم استقصي في غرناطة Granada أيام الأمير عبدالله بن بلقين بن باديس[5]. وكان له دور سياسي بارز حيث أرسل من قبل ابن بلقين للتفاوض مع الأمير يوسف بن تاشفين حينما عزم الأخير على العبور إلى الأندلس[6]. لهذا فقد كان في موقع يؤهله للاطلاع الكافي على

(3) رضا الله إبراهيم الألفي: «فتاوى النوازل في القضاء المالكي المغربي»، بحث نشر ضمن محاضر ندوة الإمام مالك إمام دار الهجرة، فاس، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1400هـ / 1980، ج3 (ص179 ـ 191) ينظر ص186 ـ 187.

(4) المرجع نفسه: 3/ 190.

(5) ينظر: أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، كتاب الصلة، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966: 2/ 438 ترجمة رقم (942).

(6) الأمير عبد الله بن بلقين، كتاب التبيان، نشر بعنوان: مذكرات الأمير عبد الله، تحقيق،

مجريات الأمور، وقضايا المجتمع التي جرت تحت سمعه وبصره في القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد، والتي تناولت حياة الأندلسيين اليومية من معاملات تجارية أو منازعات، فضلاً عن توضيح الرؤية للجوانب الاقتصادية والاجتماعية.

وقد تنبه الباحثون إلى أهمية هذا الكتاب، لا سيما المستشرق الفرنسي ليفي بروفنسال Levi-Provensal الذي أحسن الانتفاع منه في الجزء الثالث من مؤلفه عن تاريخ إسبانيا الإسلامية. أما في اللغة العربية، فإن أول من استفاد منه في رسالة جامعية هو محمد عبد الوهاب خلاف الذي يشير إلى ذلك في مقدمة رسالته القيمة عن قرطبة الإسلامية في القرن الحادي عشر الميلادي الخامس الهجري، التي أجيزت للدكتوراه في جامعة القاهرة سنة 1976م[7]. ومن الرسائل الجامعية التي اعتمدت هذا الكتاب الفقهي الجليل في المشرق، رسالة الماجستير الموسومة «دور المرأة الأندلسية في الحياة العامة من الفتح حتى نهاية الخلافة الأموية 92 ـ 422هـ ـ 711 ـ 1031م[8]» والتي اعتمدت عليه بشكل كبير في دراسة القضايا الاجتماعية، لا سيما الزواج، ومسائل تخص الأسرة الأندلسية، والخلافات الزوجية، والجواري، وغيرها[9].

ولقد ظل هذا السفر القيم مخطوطاً في عدد من مكتبات المغرب والجزائر، إلى أن خصص له التهامي الزموري دراسة لنيل دبلوم الدراسات

ليفي بروفنسال القاهرة، دار المعارف، 1955، ص146؛ أبو الحسن عبد الله بن الحسن النباهي، كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، نشر بعنوان: تاريخ قضاة الأندلس، نشر: ليفي بروفنسال، بيروت، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر (د.ت) ص97.

(7) نشرت في تونس، الدار التونسية للنشر، 1984، ينظر: ص14.

(8) أعدتها فائزة حمزة عباس بإشراف كاتب هذا البحث، جامعة الموصل/ كلية الآداب، 1989 ينظر ص16 ـ 17، 53 فما بعدها.

(9) ينظر: نوازل ابن سهل، باب النكاح، الورقة 73 ـ 85، باب الحضانة والنفقة واختلاف الزوجين في متاع البيت، الورقة 103 ـ 107، شراء الجواري، الورقة 165، 166.

العليا بجامعة السربون. وقد تم نشر النص المحقق في مجلة هسبريس، م سنة 1973. كما اتخذ نصوح النجار نوازل ابن سهل موضوعاً لرسالة دكتوراه. وأخيراً تكونت مجموعة عمل من محمد عبد الوهاب خلاف ومحمود علي مكي ومصطفى كامل إسماعيل لدراسة وتحقيق مخطوطات النوازل ونشرها في أقسام صدر منها لحد سنة 1988 أربعة كتب[10]. ومن المؤمل أن تكون قد أنجزت في الوقت الحاضر.

أما كتاب المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب. فهو متأخر بالنسبة لنوازل ابن سهل، حيث إن وفاة مؤلفه أحمد بن يحيى الونشريسي كانت في عام 914هـ / 1508م. ولكن هذه الميزة بالذات جعلته أكثر شمولاً وإحاطة، لا سيما بالنوازل الخاصة بالأندلس، لأنه غطى الحقبة الزمنية الطويلة التي مرت على الوجود العربي الإسلامي هناك، منذ الفتح إلى سقوط غرناطة سنة 897هـ/ 1422م. بل إن فتاويه تعدت هذا التاريخ لتشمل تطورات الأحداث اللاحقة، لا سيما قضايا المدجنين الذين اضطروا للبقاء في شبه الجزيرة الآيبيرية، ولم يهاجروا إلى شمال أفريقيا، وشكلت فتواه في هذه المسألة بالذات كتيباً أورده ضمن المعيار باسم «أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر»[11].

والونشريسي أو الونشريشي منسوب إلى ونشريس أو ونشريش وهي

---

(10) ينظر: أحمد الطاهري، عاصمة قرطبة في عصر الخلافة، الرباط، منشورات عكاظ 1988، ص15، هامش رقم (24).

(11) أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، أخرجه جماعة من العلماء بإشراف محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1401هـ/ 1981م 2/ 119 ـ 136؛ وينظر أيضاً نص الفتوى الخاصة بهذا الأمر للونشريسي والتي حققها حسين مؤنس بعنوان «أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر»، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، م5، مدريد 1957، 129 ـ 191.

قرية بناحية الجزائر بين باجه وقسنطينة، وهو أيضاً اسم جبل من سلسلة جبال صغيرة تسمى بني شقران Bine-Chougran[12]، ولد بتلسمان في حدود سنة 834 هـ/ 1430م. وتفقه على شيوخها، ثم انتقل إلى فاس سنة 874هـ/ 1469م، وأكب فيها على تدريس المدونة، وفرعي ابن الحاجب، وكان مشاركاً في فنون العلم، إلا انه اكتفى بتدريس الفقه فقط، حتى يحسب من لا يعرفه أنه لا يعرف غيره. وتخرج على الونشريسي جماعة من الفقهاء الذين برزوا في مجال الإفتاء والفقه المالكي، من أمثال ابن عباد بن فليح اللمطي، والشيخ أبي زكريا يحيى السوسي، والفقيه المحدث أبي عبدالله بن عبد الجبار الورتدغيري، والشيخ الفقيه أبي محمد الحسن بن عثمان الجزوالي، والفقيه أبي عبد الله محمد الفرديس التغلبي[13].

وليس من هدف هذا البحث التوسع في ترجمة الونشريسي التي أسهب في ذكرها أحمد المنجور في فهرسه، ونقلها عنه معظم المؤرخين اللاحقين، ويمكن للقارئ الكريم أن يطلع على لائحة المصادر الخاصة بترجمة المؤلف التي ألحقها محمد حجي، في مقدمته لطبعة الكتاب الجديدة[14]. كما يمكن أيضاً الاطلاع على التعريف المسهب الذي قدمته وداد القاضي للونشريسي، متعمدة على أحمد المنجور، ومن نقل عنه من المؤرخين، وذلك تمهيداً لبحثها القيم «نبذة عن المدرسة في المغرب حتى أواخر القرن التاسع الهجري

(12) ينظر: مؤنس، المرجع السابق، ص131.

(13) أحمد المنجور، فهرس أحمد المنجور، تحقيق محمد حجي، الرياض، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1966، ص50 ـ 15؛ وينظر أيضاً: أبو العباس أحمد ابن محمد المكناسي الشهير بابن القاضي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة، 1973: 1/ 156 ـ 157؛ أبو العباس أحمد بن أحمد بن عمر التنبكتي، كتاب نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، منشور بهامش كتاب الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب لابن فرحون، القاهرة، طبعة، عباس بن عبد السلام بن شقرون، 1351هـ، ص87 ـ 88.

(14) مقدمة المعيار، ص أ. ب.

في ضوء كتاب المعيار للونشريسي»[15]. إن الذي يهمنا هو أن الونشريسي كان حجة في المذهب المالكي في المغرب، وأن كتابه المعيار، هو من أعظم الكتب التي كادت تحيط بمذهب مالك[16]. وأنه لم يكن جامعاً للفتاوى حسب بل كان ناقداً بصيراً يقبل ويرد، ويرجع، ويضعّف[17]، هذا فضلاً عن مؤلفاته الفقهية المتعددة[18]. ولكنه إلى جانب هذه المؤلفات كتب بعض المصنفات التي تعد من قبيل الكتب التاريخية، مثل وفيات الونشريسي[19] وفهرس الونشريسي[20]، وتأليف في ترجمة محمد المقري (الجد)[21].

ويعد كتابه المعيار المعرب قمة ما وصل إليه التأليف في النوازل، لأنه اعتمد في مادته على المؤلفات الفقهية الضخمة التي ألفت في المغرب والأندلس طيلة القرون التي أعقبت انتشار المذهب المالكي بالإضافة إلى

(15) مجلة الفكر العربي، العدد 21 بيروت، 1981، ص61 ـ 63.

(16) عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، باعتناء إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1982: 2/ 1122 ـ 1123.

(17) ينظر: محمد حجي «المذهب المالكي في الغرب الإسلامي وموسوعته الكبرى معيار الونشريسي» بحث نشر ضمن محاضر ندوة الإمام مالك إمام دار الهجرة، فاس وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1400/ 1980، ج3 (127 ـ 132) 132.

(18) تراجع قائمة بهذه المؤلفات في مقدمة المعيار: 1/ د ـ هـ.

(19) نشر ضمن كتاب: ألف سنة من الوفيات، تحقيق: محمد حجي الرباط، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1396 هـ/ 1976، ص97 ـ 156.

(20) وقف عليه الكتاني مؤلف سلوة الأنفاس ونقل عنه، ينظر: عبد السلام بن عبد القادر ابن سوده، دليل مؤرخ المغرب الأقصى، ط2، الدار البيضاء، طبع ونشر وتوزيع دار الكتاب 1960: 2/ 311.

(21) ينظر: أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1968: 5/ 207، ابن سودة، المرجع: السابق: 1/ 168 ـ 187.

مؤلفات الفقهاء المالكيين المشارقة[22]. ولهذا فهو أضخم جامع لفتاوى أهل الجناح الغربي من العالم الإسلامي[23]. وهو يشتمل إلى جانب غزارة مادته العلمية وقيمته التاريخية والحضارية على ذكر كثير من علماء المذهب وآثارهم[24]. ويشير محمد المنوني[25]، إلى الأهمية المصدرية لهذا الكتاب الثمين الذي «يختزن مستندات تسد فراغات في تاريخ المغرب الوسيط، فيحتفظ بأسماء مجموعة من الأعلام المفتين وغيرهم ممن لا يُعرف إلا من خلال المعيار... هذا إلى وثائق قضائية يستخرج منها أسماء القضاة والعدول والأسر والخطط، فضلاً عن شذرات من سجلات الأحكام، وسير المؤسسات الاجتماعية والثقافية، إلى بعض التراجم والأحداث، وعلاقات المغرب بالأندلس الإسلامية والمسيحية... وبهذا فإن «المعيار» يتم النقص الكبير في المصادر الموضوعية لتاريخ المغرب، وبالخصوص في الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، مما يجعله مصدراً لا غنى للباحث المغربي عن دراسته واستخراج دفائنه».

والواقع أن أهمية المعيار المعرب لا تقتصر فقط على سد فراغات بعض جوانب تاريخ المغرب الوسيط، بل تتعدى ذلك لتشمل المغرب الإسلامي بما فيه الأندلس، كما يشير إلى ذلك الأستاذ المنوني نفسه، ويدل على أهميته التاريخية بالنسبة للأندلس كثرة استخدامه لمصادر خاصة بهذا التاريخ، مثال ذلك، اعتماده على «بعض تواريخ الأندلس»[26] ونقله من

---

(22) محمد حجي، «المذهب المالكي في الغرب الإسلامي»، ندوة الإمام مالك: 3/ 130.

(23) مؤنس، المرجع السابق، ص130.

(24) أحمد العدوي، «نظرات في الفتيا وبعض أعلامها في المغرب على مذهب الإمام مالك»، بحث نشر ضمن محاضر ندوة الإمام مالك إمام دار الهجرة، فاس وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1400/ 1980 (ج3 167 ـ 175)، ص170.

(25) المصادر العربية لتاريخ المغرب من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الحديث، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1404هـ / 1983م، ص128.

(26) المعيار: 2/ 410.

بعض الكتب الأخرى التي لم يصل إلينا بعضها مثل كتاب «الاحتفال» لابن حيان[27]، و«طبقات فقهاء قرطبة»[28]، و«المتين»[29] للمؤلف نفسه. كما استفاد من كتب تاريخية أخرى مثل كتاب «التاريخ» لابن عبد البر[30]، و«نظم الجمان» لابن القطان[31]، و«الإحاطة» لابن الخطيب[32]. فضلاً عن ذلك كله احتواء الكتاب على الكثير من الإشارات إلى أحوال المجتمع الإسلامي في المغرب، والأندلس من عادات في الأفراح والأحزان، وأنواع الملبوسات والأطعمة، وحالات السلم والحرب والعمران، الأمر الذي يجعل منه مصدراً وثيقاً للمؤرخ الاجتماعي، مثلما هو للفقيه[33].

وتجدر الإشارة إلى استفادة الونشريسي من مكتبة تلميذه الفقيه محمد ابن محمد بن الغرديس التغلبي (ت899هـ/ 1493م)، لا سيما فيما يتعلق بالنوازل الخاصة بفتاوى أهل فاس والأندلس، وكان هذا الفقيه الذي فتح مكتبته أمام الشيخ الونشريسي من بيت ثروة وعلم وكتابة وفقه[34]. أما فتاوى المغربين الأدنى والأوسط، فاعتمد فيها على نوازل البرزلي أبي القاسم بن أحمد القيرواني (ت844هـ/ 1440م)، والدرة المكنونة في نوازل مازونة، ليحيى بن أبي عمران المغيلي قاضي بلدة مازونة غربي الجزائر (ت 883هـ/

(27) المصدر نفسه: 2/ 414.

(28) المصدر نفسه: 10/ 5.

(29) المصدر نفسه: 9/ 404.

(30) المصدر نفسه: 2/ 410.

(31) المصدر نفسه: 12/ 185 ـ 186.

(32) المصدر نفسه: 1/ 175

(33) محمد حجي، «المذهب المالكي في الغرب الإسلامي»، ندوة الإمام مالك: 3/ 132.

(34) فهرس المنجور، ص 51 ـ 52؛ وينظر أيضاً: بيوتات فاس الكبرى، شارك في تأليفه إسماعيل بن الأحمر، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة 1972 ص69؛ ابن القاضي، جذوة الاقتباس: 1/ 244.

(35) ينظر مقدمة محمد حجي، المعيار: 1/ 9.

1478م)[35]. «ولم يذكر الونشريسي في المعيار تاريخ بدء الكتابة إنما ذكر النهاية» يوم الأحد الثامن والعشرين لشوال عام واحد وتسعمائة[36]. ولكن يبدو، كما يرى محمد حجي[37]، أن الونشريسي لم يطو المعيار طياً نهائياً في هذا التاريخ، بل ظل يتعهده بالزيادة والتنقيح إلى آخر حياته، ومع ذلك بقيت فيه بياضات كثيرة، وصرح هو نفسه بهذه الإلحاقات في فتاوى أضافها ببعض الأبواب، ونص في بعضها أنه فعل ذلك عام 911 (1505م) ونظراً لضخامة الكتاب نفترض أن تأليفه وتنقيحه وتوسيعه استغرق حوالي ربع قرن من نحو 890 (1485م) إلى وفاة المؤلف عام 914 (1508م).

أما منهجه في التأليف، فقد أشار إليه الونشريسي نفسه في مقدمته للكتاب قائلاً: «وبعد فهذا كتاب سميته بالمعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي وعلماء إفريقية والأندلس والمغرب، جمعت فيه من أجوبة متأخريهم العصريين ومتقدميهم ما يعسر الوقوف على أكثره في أماكنه، واستخراجه من مكامنه، لتبدده وتفرقه، وانبهام محله وطريقه، رغبة في عموم النفع به، ومضاعفة الأجر بسببه، ورتبته على الأبواب الفقهية ليسهل الأمر فيه على الناظر، وصرحت بأسماء المفتين إلا في اليسير النادر، ورجوت من الله سبحانه أن يجعله سبباً من أسباب السعادة وسنناً موصلاً إلى الحسنى والزيادة، وهو المسؤول عز وجل في أجزل الثواب، وإصابة صوب صواب»[38].

ظهر الاهتمام بهذا الكتاب منذ مطلع العصر الحديث إذ أفاد منه كل من التنبكتي في تذييل الديباج، ومحمد بن محمد بن مخلوف في طبقات المالكية، كما ظهر الاهتمام به في أوربا منذ مطلع القرن العشرين، فحلل

---

(36) المعيار: 12/395.

(37) «المذهب المالكي في الغرب الإسلامي»، ندوة الإمام مالك؛ مقدمة المعيار: 1/ح؛ ويقارن: وداد القاضي، المرجع السابق، ص63. حيث أشارت إلى أن عمله استغرق مقدار إحدى عشرة سنة على الأقل.

(38) المعيار: 1/1.

المستشرق الفرنسي أميل أمار Emile Amar فتاوى المعيار تحليلاً عاماً. ونشر ذلك بباريس في «مجموعة الوثائق المغربية» بالمجلدين 12 و 13 سنة 1908 ـ 1909. وكان المعيار قد نشر بالمطبعة الحجرية بفاس عام 1314 هـ/ 1897م في اثني عشر مجلداً بعناية ثمانية من الفقهاء والخطاطين والمصححين[39]. وظهرت له طبعة جديدة عصرية تولتها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، واضطلعت بنشرها دار الغرب الإسلامي في بيروت، وتولى تخريجها مجموعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، وهي الطبعة التي اعْتُمِدَت في هذا البحث.

ونتنقل الآن لدراسة أهمية الكتاب في مختلف مجالات التاريخ السياسي والحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والحربية في الأندلس:

أولاً: أهمية الكتاب لدراسة التاريخ السياسي:

ترد الإشارة إلى بعض القضايا السياسية وذلك ضمن المداخلات الفقهية، ويحاول الونشريسي في بعض الأحيان التوسع وإعطاء نبذة عن الحالة التي يتحدث عنها. من ذلك مثلاً ما فعله حين مناقشة إمكانية قبول خطاب المدجنين وقضاتهم الذين كانوا تحت أيالة النصارى، فيشير إلى المتمرد عمر بن حفصون وقضاته الذين كان يعيّنهم في المناطق الخاضعة له، وأنه لا تقبل شهاداتهم ولا خطابهم، ثم يذكر نبذة عن ابن حفصون وحركته مستنداً إلى الرازي[40]. لكنه لا يشير إن كان هذا هو أحمد بن محمد الرازي أم ابنه عيسى، كما ينقل أيضاً عن ابن القوطية. ولا تختلف النصوص التي يوردها الونشريسي كثيراً عن نص ابن القوطية المنشور[41]، لكنه يضيف

(39) يقارن: المنوني، المرجع السابق: 1/ 128؛ مقدمة التحقيق، المعيار: 1/ط.

(40) المعيار: 2/ 134، 10/ 109 ـ 112.

(41) أبو بكر بن عمر المعروف بابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، نشر، خوليان رايبيرا، مدريد، 1926، ص90 ـ 94.

أحياناً بعض التعبيرات أو الإضافات كقوله أن عمر كان «شجاعاً مقداماً»، وعلى الرغم من اختصار الونشريسي إلا أن نصه ينفع في المقارنة مع نص ابن القوطية.

وبالنسبة لرواية الرازي، فقد نص ابن حيان في كثير من مقتبساته عن ابن حفصون على أنها عن عيسى بن أحمد الرازي[42]، أما ابن عذاري، فقد نقل إما مباشرة عن ابن حيان[43]، أو أنه لم يشر في أماكن أخرى إلى مصادره[44]. وتتميز الراوية التي ينسبها الونشريسي إلى الرازي أنها تتضمن أحياناً بعض الإضافات، مثل ذكر القرية التي تنتسب إليها أسرة ابن حفصون، وهي «وابه». بينما تكتفي رواية ابن حيان بالإشارة إلى الكورة، وهي تاكرونا، من عمل رنده Ronda[45]، وربما تكون «وابة» هذه هي التي أشار إليها رنهارت دوزي R. Dozy على أنها حصن أوط Aute[46] كذلك أشارت رواية الرازي التي ذكرها الونشريسي إلى نص مهم يتضمن لقاء ابن حفصون بالقاضي عامر بن معاوية اللخمي[47]، في إحدى جولاته، فاحترمه وقبل يده وقد دعاه القاضي أن يتقي الله في الناس إذا ملك رقابهم، ومن هنا ازداد

---

(42) ينظر: حيان بن خلف (ابن حيان)، المقتبس، نشر: ملشور، أنطونيا، باريس، 1937، في صفحات مختلفة، وكذلك المقتبس، تحقيق: شالميتا وآخرون، مدريد، المعهد الإسباني ـ العربي للثقافة، 1979، صفحات مختلفة.

(43) أبو العباس أحمد بن محمد بن عذاري المراكشي، البيان المغرب في تلخيص أخبار الأندلس والمغرب، نشر: ليفي بروفنسال وكولان، ليدن، 1948: 2/ 106.

(44) المصدر نفسه: 2/ 104، 114، 132 ـ 133، 171.

(45) المصدر نفسه: 2/ 106.

(46) تاريخ مسلمي إسبانيا، ترجمة حسن حبشي وآخرون، القاهرة، 1963: 1/ 316؛ ويقارن: أمين توفيق الطيبي، «قيام عمر بن حفصون وبنيه في حصن بُبَشْتُر على الإمارة الأموية بقرطبة»، نشر ضمن كتاب: دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس، ليبيا ـ تونس، الدار العربية للكتاب، 1984، ص122.

(47) تولى القضاء في إمارة المنذر بن محمد، تنظر ترجمته عند: محمد بن حارث الخشني، قضاة قرطبة، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، ص89 ـ 91.

اقتناع عمر بتحقيق أمله في الفوز والوصول إلى الزعامة[48]. وتزيد بعض إشارات الونشريسي من معلوماتنا عن الأمراء الأمويين، من ذلك مثلاً التعرف على أسماء بعض أفراد أُسرة عبد الرحمن بن الحكم (206 ـ 238هـ / 822 ـ 852م) من خلال الأحباس التي أوقفها عليهم، منها ابنته من أم عبد الله، ومنها جاريته أم المطرف شفاء وولدها، ومنها جاريته أم المغيرة اهتزاز، ومنها جاريته أم المنذر مدمرة وولدها، ومنها جاريته أم عبد الله طروب وولدها[49].

كذلك يمكن الاستفادة من بعض الملاحظات التي وردت في المعيار في التعرف على أحوال عصر الطوائف وبعض الشخصيات المتميزة فيه، مثل سعيد بن أحمد بن رفيل، الذي تمرد بحصن شقوره لأعوام كثيرة، واغتصب أموالاً لا تحصى، وفرض الضرائب على الرعايا بجهة جيان Jaen وغيرها[50]. في حين لا نجد مثل هذه التفصيلات في المصادر التاريخية المعنية، فكل ما أشار إليه ابن عذاري مثلاً عن هذا الرجل في حوادث سنة 435 هـ/ 1043م أنه: «سعيد بن رفيل صاحب شقوره»[51]، دون ذكر تفصيلات عنه وعن حركته وما قام به إزاء السكان في المنطقة. ومن الشخصيات الأخرى التي قدم المعيار معلومات عنها، شخصية الكاتب أحمد بن رفاعة، كاتب بشير الصقلي العامري صاحب الثغور أيام آل عامر وأحد المستورين في الفتنة، الذين استقروا بقرطبة في عهد آل جهور، وتوفي بها سنة 436 هـ / 1044م. وينقل الونشريسي معلوماته التاريخية هذه عن متين ابن حيان الذي لم تصلنا الكثير من نصوصه[52]، وذلك في أثناء الحديث عن وصية هذا الكاتب وكيفية تنفيذها واختلاف رأي الفقهاء فيها. كذلك يشير إلى شخصية أخرى

(48) المعيار: 10/ 11.
(49) المصدر نفسه: 7/ 417.
(50) المصدر نفسه: 9/ 539.
(51) البيان المغرب، نشر: ليفي بروفنسال، باريس، 1930: 4/ 219.
(52) المعيار: 9/ 404.

في دويلة بني جهور، هي شخصية إبراهيم بن السقاء قيِّم هذه الدويلة، ويشير إلى «أنه من أهل الاستطالة في الأموال والاستبداد بها وأنه كان مقلاً وتوفي مثرياً»[53]. ويفيد هذا النص في المقارنة مع ما جاء في المصادر التاريخية في وصف هذا الرجل المتوفى سنة 455 هـ / 1063م، ومدح لسياسته وضبطه لأمور بني جهور، وأنه كان حسن السيرة والسياسة[54]. ويقدم المعيار معلومات أخرى عن هذا العصر، لا سيما فيما يخص بعض أعمال عبد العزيز بن أبي عامر، وواضح العامري في شرق الأندلس، مثل بنائهما للرباع والحوانيت، وتخصيص مواردها لنوائب المسلمين وأرزاق الأجناد، وعدم ظهور ما يشير إلى قيامهما بأي غصب أو استيلاء على أموال المسلمين[55]. ولكنه من جهة أخرى يورد ما ينص على قيام ابن عباد باغتصاب أملاك وعقارات في منطقة اشبيلية Sevilla، لا سيما ما أخذه من ابن زهر، حيث غصبه مجشراً، أو قرية، استحوذ عليها دون وجه حق[56].

ويقدم لنا الونشريسي في المعيار حلاً لمشكلة سياسية تاريخية تتعلق بزمن خروج مدينة برشلونة Barcelona من أيدي المسلمين، وذلك حينما يورد إجابات فقهية عن حكم المسلمين المتخلفين في أرض يسيطر عليها الأعداء: «وسألته عمن تخلف من أهل برشلونة من المسلمين من الارتحال عنها بعد السنة التي أُجلت لهم يوم فتحت في ارتحالهم فأغار على المسلمين تعوذاً مما يخاف من القتل إن ظُفر به...»[57]. فلقد استولى المسلمون على برشلونة لآخر مرة سنة 375 هـ/ 985م حينما انتصر الحاجب المنصور محمد ابن أبي عامر على كوند المدينة بوريل الثاني Borrell II، ودخل المدينة وترك

(53) المصدر نفسه: 9/ 255.
(54) ابن عذاري، المصدر السابق: 3/ 251، 256.
(55) المعيار: 6/ 160 ـ 161.
(56) المصدر نفسه: 10/ 55 ـ 56.
(57) المصدر نفسه: 2/ 192 والسائل هو محمد بن أحمد بن خلف بن الحاج إلى معاصره ابن رشد.

بها حامية إسلامية، ولكن هذه الحامية عبرت إلى الضفة الأخرى لنهر ابره Ebro، ما هيأ للكوند بوريل الرجوع إلى المدينة، وليس لدينا تفاصيل في المصادر العربية عن هذه المسألة[58]. ويبدو من النص الذي أشار إليه الونشريسي أن الكوند بوريل أنذر المسلمين في المدينة بمغادرتها خلال عام واحد اعتباراً من عام 377هـ/ 987م، وخرجوا عام 378/ 988. وتدل إشارة الونشريسي أيضاً على وجود بعض المسلمين في المدينة اشتركوا مع النصارى في محاربة إخوانهم خلال العام الذي أجّلهم الكوند بوريل خوفاً على حياتهم. وأخيراً يقدم لنا الونشريسي رأي فقهاء غرناطة في قيام أبي عبدالله الصغير على والده أبي الحسن وتأييد بعض قادة الأندلس وفرسانها له، وما أعقب ذلك من فتنة مبيرة واستعانة بالنصارى أدت في النهاية إلى سقوط غرناطة وضياع الأندلس. وقد صدرت الفتيا عن نحو خمسة عشر من سادات وعلماء المدينة،وفقهائها، وأشارت إلى أن عملية أبي عبدالله الصغير هي محض عصيان وخروج على طاعة الله ورسوله، وأنها أدت إلى إيقاد نار الفتنة والعداوة وتفريق المجتمع مع توهين أمر المسلمين وأطماع العدو الكافر بهم، وإن استنجادهم بالأعداء لا يجوز، وكذلك تجديد بيعتهم للأمير المأسور، ما هو إلا إصرار على المعاصي والمحرمات، وقد قيّدت هذه الشهادة في أواسط شهر رمضان عام 888هـ / 1483م[59].

ومن الجدير بالذكر أن المصادر التاريخية التي تناولت الصراع بين أبي عبد الله الصغير وأبيه أبي الحسن علي لا تشير إلى هذه الفتوى إلا بصورة عارضة إذ يذكرها المقرئ باختصار قائلاً: «وتكلم أهل العلم فيمن انتصر بالنصارى ووجوب مدافعته، ومن أطاع عصى الله ورسوله»[60]. أما المؤلف

(58) ينظر: مؤنس المرجع السابق، ص168 هامش (3).

(59) المعيار: 11/ 148 ـ 150.

(60) نفخ الطيب: 4/ 519.

المجهول لكتاب نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر[61]، الذي كان معاصراً لهذه الأحداث، فلا يشير إلى هذه الفتوى، على الرغم من امتعاضه الواضح من عملية الأمير أبي عبد الله.

ثانياً: أهمية الكتاب لدراسة الحياة الاجتماعية:

كتاب المعيار، معين لا ينضب لدراسة الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس وسنقتصر على الإشارة إلى بعض ملامح الحياة الاجتماعية في الأندلس في عصورها المختلفة. ويمكن للباحث أن يطلع على بعض دقائق المجتمع من خلال المسائل الاجتماعية الكثيرة التي يزخر بها الكتاب، فهناك معلومات قيّمة تبين أساليب الزواج، ومقدار الصداق، وشورة الزوجة، أي جهازها، وكيفية التصرف به، سواء من قبل الزوج أو الزوجة، أو ولي المرأة. كذلك يمكن الاطلاع على المقادير التي كانت تطلب عن كالىء الزوجة، أي المهر المؤجل، ومطالبة الآباء به في مختلف العصور[62]، ونظراً لحالة الأندلس الخاصة ومجاورتها للممالك النصرانية والاحتكاك الدائم بين الطرفين، فقد تضمن الكتاب معلومات كثيرة عن الأسرى الذين يتزوجون نصرانيات في الأسر ومسائل خاصة بالمفقودين وزوجاتهم[63]. يضاف إلى ذلك وجود بعض حالات نكاح المتعة في الأندلس، لا سيما في عصر القاضي أبي الوليد بن رشد (ت 520 هـ / 1126م) الذي أجاب عن بعض المسائل الخاصة بهذا النكاح، وأفتى بإقامة الحد على مرتكبيه[64].

ولعل من أطرف ما يزخر به كتاب المعيار، هو بعض الشروط الغريبة التي كانت ترافق بعض حالات عقد الزواج، منها اشتراط الأزواج لزوجاتهم

(61) نشره الفريد البستاني، العرايش، المغرب. مطبعة الفنون المصورة، بوسكا، 1940، ينظر ص10، 12، 16 ـ 17، 20 ـ 21.

(62) المعيار: 3/ 116 فما بعدها 122، 125، 127، 346، 377، 406.

(63) المصدر نفسه: 3/ 168، 250، 258، 267، 302، 338.

(64) المصدر نفسه: 3/ 393 ـ 395، 4/ 495.

بعدم الزواج عليهن، وإذا ما حصل ذلك، فالداخلة عليهن طالق[65]. وقد فصّل الونشريسي في حالة غريبة من هذا النوع عن رجل يدعى محمد بن يوسف الغاسل، الذي تزوج في طليطلة من امرأة اسمها عزيزة بنت يحيى، وشرط لها في صداقها، أن بيدها أمر الداخلة عليها بنكاح تطلّقها إن شاءت. وكان هذا الرجل يعمل في قلعة رباح Calatrava يقيم بها مدة، ثم يأتي إلى طليطلة. ويبدو أنه قرر مفارقة زوجته فباراها سراً في ذي حجة سنة 452 هـ/ 1060م، وكتب بذلك عقداً لم يخبرها به، ثم غادر إلى قلعة رباح حيث تزوج امرأة أخرى اسمها شمس سنة 403هـ/ 1061م. فبلغ ذلك عزيزة، فاشتكت عند قاضي طليطلة وأثبتت عنده صداقها بالشرط المذكور، ثم طلَّقت على زوجها التي نكح بقلعة رباح ثلاثاً. وخاطب قاضي طليطلة قاضي قلعة رباح، ففرق بين ابن الغاسل وشمس، وقد اعترض الزوج على هذا القرار بمباراته التي بارى بها عزيزة وأثبت ذلك عند قاضي طليطلة، لكن ذلك استغرق وقتاً عدته زوجته الثانية شمس مخلاً بعقد زواجها إذ ادعت أنه شرط لها متى غاب عنها طائعاً أو مكرهاً أكثر من ستة أشهر فأمرها بيدها تطلق نفسها بأي الطلاق شاءت، لهذا طلقت نفسها ثلاثاً، وهكذا خسر زوجتيه بما اشترطه في عقد زواجه من شروط لم يستطع الوفاء بها[66].

ونرى من جهة أخرى صوراً حية عن التعامل الاجتماعي في المجتمع الأندلسي من خلال ما ينقله صاحب المعيار عن كتاب أحكام السوق ليحيى ابن عمر (ت 289هـ/ 901 ـ 902م)، لا سيما التعامل في الأسواق من حيث المكاييل، والموازين، والأقفزة، والأرطال، والأواني والغش، والتدليس، كذلك الملاهي في المجتمع، والقدور المتخذة للخمر، وعن صاحب الحمام، وبكاء أهل الميت والخروج إلى المقابر، والنساء اللواتي يمشين بالخف الصرّار، وفي الاحتكار والتطفيف، واليهود والنصارى الذين كان

(65) المصدر نفسه: 4/ 4531، 432، 440.

(66) المصدر نفسه: 3/ 417 ـ 419.

بعضهم يتشبه بالمسلمين في الزي[67]. وفي المعيار أيضاً نصوص تشير إلى تنظيم العلاقة بين النصارى المعاهدين، وكيفية التعامل مع أحباسهم على الكنائس والأديرة وكذلك أحباس اليهود[68]، كما يتضمن الإشارة إلى بعض الممارسات السلبية من قبل نصارى الأندلس في قرطبة وغيرها، من ذلك مثلاً تطاول بعضهم على الذات الإلهية، وعلى الرسول، كما فعلت ولجة إحدى النصرانيات بقرطبة في عصر الإمارة، الأمر الذي أدى بشيوخ الشورى في المدينة إلى الإفتاء بقتلها، ومنهم محمد بن لبابة (ت314هـ/ 927م)[69]. ولعل هذه الحالة تؤكد ما أوردته بعض المصادر النصرانية عن حركات المستعربين في قرطبة أيام الأمير عبد الرحمن بن الحكم وابنه الأمير محمد، والتي أطلقت عليها اسم «الاستشهاد»، حيث يقوم المتعصبون من النصارى بالطعن بالإسلام، وسب الرسول علناً، الأمر الذي يؤدي إلى محاكمتهم والقضاء بإعدامهم. ومن الجدير بالذكر أن كتب التاريخ العربية لم تتطرق إلى هذه الحركة، ومعلوماتنا عنها مأخوذة عن مصادر أوربية[70]، لهذا فإن إشارة الونشريسي هنا لها دلالتها في هذا المجال، لأنها تشابه إلى حد ما بعض الحالات التي أشارت إليها المصادر النصرانية.

ويمكن للباحث أن يطلع على بعض نواحي الخدمات الاجتماعية في الأندلس عن طريق دراسة الحالات العديدة من الأحباس التي تم وقفها لخدمة المجتمع، فهناك على سبيل المثال أحباس محبسة على المرضى في

(67) المصدر نفسه: 6/ 406 ـ 431.

(68) المصدر نفسه: 7/ 73، وينظر أيضاً: 7/ 59، 65، 10/ 128 ـ 129.

(69) المصدر نفسه: 2/ 344.

(70) ينظر: Livi- Provencal, Histoire de L'Espagne Musulmane, Paris, 1950, Vol. 1 PP. 225-239;

سير توماس آرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة: حسن إبراهيم حسن، القاهرة، 1971، ص157 ـ 167؛ محمد عبدالله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، القاهرة: 1/ 267 ـ 273.

مدينة قرطبة حيث يحق لكل مريض الاستفادة منها، أما الغرباء فيحق لهم ذلك أيضاً بعد أربعة أيام من دخولها، إذا ما قالوا إنهم يريدون الاستيطان في المدينة(71).

وكانت الأحباس غالباً ما تُحبس على طلبة العلم الضعفاء، وفك الأسرى، وعتق الرقاب(72). وفي العصور المتأخرة، لا سيما في أيام الدولة النصرية، ترد إشارات كثيرة إلى أحباس وقفت على مصالح حصون معينة ولفائدة الفرسان المدافعين أمام خطر النصارى في منطقة بسطة Baza، وبلش Velez، وغيرها من الأماكن المجاورة، التي كان يقوم عليها عبء حراسة ثغور المسلمين(73). وهناك من الأحباس ما يشير إلى تكافل اجتماعي عظيم المغزى من ذلك مثلاً، حبس لرجل نص على كمية معينة من منتوج أرضه من الشعير، لتبقى سلفاً لمن لا يقدر على شراء زرع يزرعه في أملاكه(74) وهكذا فكر هذا الرجل في إنشاء مشروع لتسليف البذور للمزارعين، قبل مئات السنين من قيام الدول الحديثة بهذا المشروع على نطاق عام.

ويتضح من دراسة بعض نوازل المعيار وجود إلحاد وزندقة في الأندلس في مختلف العصور، منها حالة في عصر الحكم المستنصر (350 ـ 366هـ/ 961 ـ 976م) عن رجل يدعى أبا الخير، شهد عليه أربعة وأربعون شاهداً بأنواع الكفر وصنوف من الإلحاد، فأفتى القاضي منذر بن سعيد، وصاحب الصلاة أحمد بن مطرف وغيرهما بقتله، فأمر الحكم بصلبه(75). وينقل الونشريسي عن القاضي ابن سهل حالة أحد المتهمين بالإلحاد والاستخفاف بحق الرسول عليه الصلاة والسلام في طليطلة سنة 457هـ/ 1064 ـ 1065م،

(71) المعيار: 7/ 481.
(72) المصدر نفسه: 7/ 438.
(73) المصدر نفسه: 7/ 123، 130، 133، 140، 145، 47.
(74) المصدر نفسه: 7/ 120.
(75) المصدر نفسه: 2/ 329 ـ 32.

وهو المدعو عبد الله بن أحمد بن حاتم الأزدي الطليطلي. وقد شهد عليه نحو ستون شاهداً بذلك وتولى التحقيق معه ومحاسبته محمد بن لبيد المرابط على سبيل الحسبة، وثبت ذلك عند القاضي أبي زيد عبد الرحمن بن الحشا.

وتشير قضية هذا الرجل إلى مدى تعاون القضاة في الأندلس في مختلف دويلات الطوائف التي كانت سائدة في ذلك الحين. فعلى الرغم من الفرقة السياسية، كانت سلطة القضاة سائدة، والتعاون بينهم مستمر، فقد فر الرجل المقصود من طليطلة عندما أحس باكتشاف أمره، وتوجه إلى بطليوس Badajoz، حيث انضم إلى أميرها المظفر أبي بكر الذي عينه في ديوانه لقراءة الكتب عليه، من دون أن يعلم بحقيقته. ولكن قاضي طليطلة لم يتركه، بل أرسل محمد بن لبيد مع نسخة من شهادة الفقهاء، بوجوب قتله إلى دانية Dania، ومرسية Murcia والمرية Almeria وغيرها لأخذ أجوبة الفقهاء، بكل حاضرة لإدانته. كما ورد قرطبة أيضاً وأخذ جواب ابن عتاب وغيره، ومن هناك خوطب قاضي بطليوس بثبوت ذلك التسجيل على المتهم. وسافر ابن لبيد مع اثنين من الثقاة من قرطبة إلى بطليوس، حيث ثبتوا التسجيل عند قاضيها، فتبرأ أميرها المظفر من أبي حاتم، وخاف الأخير، فانهزم إلى شنترين Santarem في الغرب، ومنها إلى سرقسطة Zaragaza في الشمال الشرقي، وأخيراً إلى قرطبة التي وصلها سنة 464 هـ/ 1071م. وقد سمع به المحتسبة، فقصدوا محله وألقوا القبض عليه، وساقوه إلى القاضي محمد بن أحمد بن منظور، فأمر بسجنه، وبعد التحقيق من ثبوت تقييد قاضي طليطلة عليه، نفذ فيه حكم الإعدام بحضور المعتمد بن عباد[76]. وهذا يدل على وحدة القضاء كما ذكرنا آنفاً، وعلى دور المحتسبة في البحث عن هؤلاء الملحدين.

ومن الظواهر الاجتماعية الأخرى التي برزت في العصور المتأخرة من

(76) المصدر نفسه: 2/ 328، 330 ـ 331.

الوجود العربي في الأندلس، ظهور جماعات من الفقراء ينتحلون ما يسمى بالطريقة الفقرية أو طريقة الفقراء، التي أشتهر أهلها بالإباحة وتحليل ما حرم الله، ومنهم من اتهم بالزندقة، حيث كانوا يظهرون الإسلام ويستترون بالكفر(77). وكان هؤلاء يجتمعون في بعض الزوايا ليلة الجمعة وليلة الاثنين، فيمدحون ويرقصون، وكانوا غالباً ما يتواجدون في الحصون البعيدة عن الحضرة (غرناطة) حيث يقصدون القرى التي غلب على أهلها الجهل، فيزينون لهم طريقتهم التي تشتمل على اللهو واللعب، وأكل أموال الناس بالباطل، وقد شاعت هذه الطرق التي عدَّها الفقهاء من البدع، فحرموها ومنعوها، وأفتوا بعدم صحة وقف الحبوس على مثل هذا النوع من الفقراء(78).

لقد احتلت حالة المسلمين المدجنين حيزاً لا بأس به من اهتمام نوازل المعيار. وكان لفظ المُدَجَّن يطلق على من بقي من المسلمين في بلادهم بعد أن استولى عليها النصارى. وهو مشتق من «دَجَنَ» أي أقام خاضعاً، غير أنه تحرف على ألسنة الإسبان في بعض الأحيان إلى «دجل» و «دجر» وصار الموصوف به يسمى: «مدجل» أو «مدجر» وعلى هذه الصورة انتقل إلى الإسبانية الدارجة فقالوا «موديخار» Mudejar، واختفى أصله باختفاء اللغة العربية من ألسن المسلمين الذين بقوا لفترة طويلة في أرض النصارى. وقد استخدم هذا اللفظ أيضاً بمعنى معاهد، أي إن المدجنين كانوا يُعدون معاهدين(79). ومنذ القرن العاشر للهجرة/ السادس عشر الميلادي فما بعد، عُرف المدجّنون باسم الموريسكيين Moriscos، وهو الاصطلاح الذي استخدم لأول مرة لتسمية مسلمي غرناطة بعد سقوطها عام 897هـ / 1492م(80).

(77) المصدر نفسه: 2/ 511 ـ 513.

(78) المصدر نفسه: 1/ 160 ـ 161، 7/ 115 ـ 116، 117 ـ 118.

(79) ينظر: مؤنس، المرجع السابق، ص140 ـ 141.

(80) S.M. Imamuddin, "Morisco", Islamic Culture, Vol, 33, 1959, P.88.

ابتدأ تدجن المسلمين في الأندلس قبل نحو أربعمئة سنة من عصر الونشريسي أي في حدود القرن الرابع للهجرة/ العاشر الميلادي . وفي الكتاب نصوص كثيرة عن أحوال هؤلاء المدجنين، لا سيما موقف السلطات النصرانية منهم، ومدى تأثرهم بالمعاهدات التي كانت تعقد بين الممالك الإسبانية والمسلمين(81) . ولم تكن أوضاع المدجنين سيئة حتى بعد سقوط طليطلة سنة 478هـ/ 1085م، ولكن وضعهم تغير بعد معركة الزلاقة 479هـ/ 1086م، وما تلاها من صراع مرير بين المسلمين في الأندلس والممالك النصرانية. وفقد المدجنون حقوقهم وضماناتهم، واجتهد رجال النصارى في التأليب عليهم، فتعرضوا إلى مختلف أنواع الأذى فتنصر بعضهم مكرهاً، وهاجر البعض الآخر، بعد أن تركوا في الأندلس الدور والأراضي والكروم، وغير ذلك من أنواع الأصول، وبذلوا زيادة على ذلك الأموال الوفيرة(82) . وهكذا هاجر الأغنياء بينما بقي الفقراء لعدم تمكنهم من دفع تكاليف الهجرة، فظلوا يعانون العذاب والحرمان، وكانوا كالقابضين على الجمر حِفاظاً على دينهم(83) . وهؤلاء هم الذين أفتى الونشريسي بعدم صحة بقائهم في الأندلس، وقد ضمَّن هذه الفتوى في رسالة خاصة في المعيار بعنوان: أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر، وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر(84) . وذلك رداً على سؤال عن الحكم في هؤلاء الباقين في الأندلس، وقد وصفهم بالكفر والعصيان(85) من دون أن يقدِّر ظروفهم، وأن غالبيتهم كانت عاجزة عن الرحلة والهجرة، التي لم تكن هيئة تتوقف على رغبة المسلم حسب، بل كانت أمراً عسيراً حافلاً بالصعوبات والمخاطر والمكاره، إذ كان لابد للمهاجر أن يؤدي قدراً من

(81) المعيار: 2/ 151.
(82) المصدر نفسه: 2/ 119.
(83) مؤنس، المرجع السابق، ص144.
(84) المعيار: 2/ 119 ـ 136.
(85) المصدر نفسه: 2/ 132.

المال حتى تأذن له السلطات بالانتقال. وكانت الطرقات غير آمنة، فإذا ما سار المهاجر عن وطنه لم يأمن أن يسطو عليه من يلقاه ويقتله، أو يأسره ويبيعه وأولاده بيع الرقيق، فضلاً عن ذلك خطر البحر الذي لا تأمن فيه السفن الصغيرة التي يستطيع أولئك المهاجرون أن يركبوا فيها. وكان رجال الدولة في الموانئ لا يطلقونه حتى يدفع لهم مبلغاً من المال. فإذا كُتبت للمهاجر السلامة والوصول إلى البر المغربي، وجد صعوبات كثيرة في الرزق والتأقلم مع البيئة الجديدة، ويدل على هذا، شكوى بعض المهاجرين التي جاءت في السؤال الموجه إلى الونشريسي[86]. ويضاف إلى كل هذه المعوِّقات صعوبة مفارقة الوطن وترك الديار التي عاش فيها هؤلاء وأجدادهم مئات السنين. لقد غابت كل هذه النواحي الإنسانية عن صاحب الفتوى وكان لفتوى الونشريسي وأمثالها أسوأ الأثر على مصير الجماعات الإسلامية الباقية في الأندلس، فقد حُكم عليها بالكفر وهي مقيمة في الجحيم الذي كانت فيه[87]. لقد كان هؤلاء مضطهدين من أعدائهم ومظلومين من أهل دينهم الذين أفتوا بكفرهم وعدم جواز البيع والشراء معهم، ولا السلام عليهم، واعتبارهم كأهل الأهواء الذين لا تجوز شهادتهم[88].

ثالثاً: أهمية الكتاب لدراسة الأحوال الاقتصادية:

يطّلع الباحث من خلال النوازل على الكثير من أصول المعاملات والبيوع التي كانت تجري في الأندلس في مختلف العصور، منها مثلاً شروط البيوع والعيوب في المادة المباعة، وتوثيق البيع بحضور اختصاصيين. فقد أحضر أحد البائعين في عصر الطوائف بطليطلة اثنين من البياطرة يشهد على بيع بغلته، وأنها كانت سالمة من العيوب وقت البيع، وذلك لقطع الطريق

(86) المصدر نفسه: 2/ 119؛ وينظر: مؤنس، المرجع السابق، ص145.

(87) المرجع نفسه، ص145 ـ 146.

(88) المعيار: 2/ 439.

على المشتري، فيما لو أدعى عكس ذلك بعد إتمام الصفقة[89]. ونطلع أيضاً على كيفية التعامل مع الحوانيت المكتراة وأُجورها، لا سيما في أوقات ضعف التجارة، حيث لا يجوز الحط من كرائها لهذا السبب بينما يمكن فسخ عقد الإيجار بالنسبة للفنادق والأرحاء إذا قلت الواردات بسبب الفتنة، أو الخوف من الطريق، ويُخيّر المستأجر بين الفسخ أو التمسك بالمكان، ولكن لا يُلزم صاحب المُلك بتعويض المستأجر عما لحقه من خسارة[90]. كذلك تُعطي دراسة المعيار الفرصة لإجراء مقارنة في الأسعار بين المدن الصغيرة مثل مجريط Madrid، والمدن الكبيرة مثل قرطبة، حيث كان سعر الطعام فيها ضعف سعره في مجريط، وذلك قبيل سقوط الأخيرة بيد النصارى في أعقاب سقوط مدينة طليطلة وانهيار خط نهر تاجه الدفاعي[91].

وفي مجال الضرائب يمكن الاستفادة من المعلومات الواردة عن العشّارين الذين كانوا يقفون على أبواب المدن لأخذ المكس على التجارة، وكان ما يؤخذ من التجار يسمى بالقِبالة . ويبدو أن هؤلاء العشّارين لم يكونوا يكتفون بالمقدار الشرعي المحدد، بل يُضيّقون على الناس، الأمر الذي كان يؤدي إلى مجادلات بين الطرفين[92]. كذلك كان هناك ضريبة على الأرض في الأندلس تسمى بالمعونة، لا سيما في العصور المتأخرة مثل عصر المرابطين، وعصر مملكة غرناطة، كما وضعت ضريبة أخرى على الكسب لا سيما في مجال تربية الحيوانات بنسبة درهم ونصف إلى رأس من الغنم. وقد اختلفت آراء الفقهاء في شرعية فرض مثل هذه الضرائب، فمنهم من أجازها لمصلحة البلاد وحاجة بيت مال المسلمين إلى مصادر لتقويته

---

(89) المصدر نفسه: 6/ 50.

(90) المصدر نفسه: 7/ 451 ـ 452، 8/ 287 ـ 288.

(91) المصدر نفسه: 6/ 197 ـ 198.

(92) المصدر نفسه: 2/ 326، 366 ـ 367، 492.

لمجابهة الخطر الخارجي، ومنهم من رفض الإفتاء بصحة أخذ المعونة لمخالفتها للشرع[93].

وتسهم نصوص المعيار في تقديم معلومات عن حكم أرض الأندلس، وهل افتتحت عنوة أم صلحاً، ويأتي في طليعة هذه النصوص نص عبد الملك بن حبيب الذي يشير إلى أن أكثر البلاد الأندلسية افتتح عنوة[94]. ولكن نصوصاً أخرى ترجع بالمسألة إلى عدم إمكانية الجزم القاطع، من ذلك مثلاً ما ورد في رد القاضي عياض على إحدى مسائل أحباس النصارى في الأندلس، والذي يشير إلى «. . . أن الفقهاء أصحاب التاريخ والخبرة يذكرون أن الأندلس منها عنوة ومنها صلح، وأكثر أموال هؤلاء المعاهدين إنما هي فيما ذكر أنه كان عنوة، لكني أقول هؤلاء النصارى لما أشكل الأمر فيهم، وفيما وجد بأيديهم من الأموال وجب كون ما بأيديهم من الأموال لهم بحكم اليد وصحة الحوز الذي لم يجئ ما يزيله ولا قامت حجة تبطله. . . »[95].

وما دام الكلام عن الأرض، فإن كتاب المعيار يتضمن مسائل كثيرة تتعلق بالأرض والمياه والسقي، ومحاولات تنظيم الإرواء ومنع تجاوزات البعض للاستئثار بالمياه[96]. كذلك هناك معلومات عن كيفية استئجار الأرض الزراعية، لا سيما في منطقة مدينة المنكب Almonecar، حيث اعتاد الناس على إيجار أراضيهم لزراعة قصب السكر لثمانية أعوام، يُشترط فيها على

(93) المصدر نفسه: 5/ 32، 34، 11/ 127، 131، 132، 133.

(94) المصدر نفسه: 6/ 136. وقد نقل رأي ابن حبيب هذا عباس بن إبراهيم (عاش في القرن الرابع عشر للهجرة): الإمتاع في أحكام الإقطاع، مخطوط المكتبة العامة بالرباط رقم13 D، الورقة 6، ونقله عنه: إبراهيم القادري بوتشيش «المشكل القانوني للملكية العقارية في الأندلس من الفتح الإسلامي حتى مطلع القرن الرابع الهجري» مجلة البحث العلمي، العدد 36، الرباط، 1986، ص245.

(95) المعيار: 7/ 74.

(96) المصدر نفسه: 8/ 398، 407، 10/ 273 ـ 276.

المستأجر أن يترك في الموضع عند تمام المدة جذور القصب لأنها تباع وهي في الأرض بثمن عال وإن قلعت لا ينتفع بها أحد[97]. وعلى الرغم من عدم إشارة النص إلى كيفية الإستفادة من قصب السكر، إلا أنه من الواضح وجود صناعة لاستخراج السكر من هذا القصب. ومن جهة أُخرى فقد ورد ما يفيد بوجود صناعة الورق في الأندلس. وكان هذا الورق يستعمل على نطاق واسع في الأندلس وفاس، على عكس بقية أجزاء شمال أفريقيا، حيث كان يستعمل فيها الورق الرومي الصنع[98].

وتشير نصوص المعيار إلى نشاط تجاري ملحوظ، سواء في داخل الأندلس ذاتها[99]، أم مع المناطق المجاورة التي كانت تخضع للنصارى. وكانت هذه التجارة تتم في الغالب في أوقات الصلح والسلم التي تسود بين الطرفين، منها على سبيل المثال ما ورد ذكره عن تجار طليطلة من النصارى الذين وردوا إلى قرطبة أيام الأمير المرابطي أبي الطاهر تميم بن يوسف بن تاشفين[100]. وعلى الرغم من الموقف الفقهي الذي لا يجيز الاتجار ببعض المواد لأهل الحرب كالسلاح وغيره، لكن يبدو أن أهل الأندلس كانوا مضطرين لذلك لغرض الحصول على سلع أُخرى ضرورية لا سيما المواد الغذائية والملابس[101]. وقد ازدادت هذه الحاجة في العصر الغرناطي نتيجة إطباق الممالك النصرانية على المملكة، وأصبح القطر الأندلسي يعتمد في جل غذائه على الاستيراد من البحر، مثل الزروع، والسمن وغيرها التي تنقل غالباً من عدوة المغرب بالسفن، التي ابتدأت بأخذ أُجور عالية غير معتادة نتيجة النقل الكثيف للمواد الغذائية. وكان الكثير من التجار يرغبون القيام بهذا

---

(97) المصدر نفسه: 10/ 298.

(98) المصدر نفسه: 1/ 85.

(99) ينظر: المصدر نفسه: 11/ 97.

(100) ينظر: المصدر نفسه: 9/ 598 ـ 599.

(101) المصدر نفسه: 5/ 213، وينظر ايضاً: 2/ 166.

العمل واستئجار السفن للنقل، لكنهم كانوا يحجمون لغلاء الأُجور التي كانت تُفرض من قبل أصحاب السفن على الحمولة، مثل أخذ جزء منها كالنصف أو الثلث أو الربع[102].

وأخيراً هناك ثروة قيِّمة من المعلومات الاقتصادية الخاصة بالنقود وأنواعها وأوزانها وكيفية التعامل بها في الأندلس فضلاً عن أنواع المكاييل المستخدمة. فمن جملة النقود التي يرد ذكرها في عصر الطوائف الدنانير القرمونية، ربما نسبة إلى مدينة ضربها قرمونة Carmona، وكانت نسبة الذهب فيها نحو السبع، ولها أجزاء منها الربع دينار[103]. كذلك المثاقيل العبادية، نسبة إلى دويلة بني عباد في اشبيلية، والمثاقيل الشرقية التي ضربت بشرق الأندلس، وكانت هذه الدنانير كما يبدو ناقصة العيار ومغشوشة ولا تضاهي الدنانير المرابطية، التي يصر الفقهاء دائماً على وجوب اتخاذ أوزانها قاعدة لاستيفاء الزكاة[104].

وقد وردت الإشارة إلى الدنانير الفضية العشرية في العصر الغرناطي[105]، والدراهم البالية، والدراهم الزرقاء، والدراهم الجديدة[106]. كذلك الدراهم السبعينية التي ضربت على سبعين درهماً في الأوقية[107]. ولكن هذه النقود دخلها اختلاط ونقص بسبب قيام البعض بقرضها حتى صار الدرهم في الوزن نصف درهم، وقد تسامح فيها بعض الناس حتى أهملوا الوزن جملة، لكن التعامل بها أصبح مكروهاً حتى صار من بيده شيء منها يود التخلص منها في أي عوض كان من غير مبالاة بغلاء ولا رخص، لتوقع

(102) المصدر نفسه: 8/ 224.
(103) المصدر نفسه: 10/ 308.
(104) المصدر نفسه: 6/ 79، 162، 1/ 389.
(105) المصدر نفسه: 7/ 103.
(106) المصدر نفسه: 7/ 107.
(107) المصدر نفسه: 6/ 441، 448.

إلغائها، وربما هذه هي التي أُطلق عليها الدراهم البالية والزرقاء. وقد أُلغيت بالفعل، حيث صدرت أوامر السلطات في غرناطة بإلزام الناس بالوزن على ما ضُربت عليه السكة[108].

وكان تبدل السكة يثير إشكالاً في مجال التعامل، وقد ظهر هذا الأمر واضحاً حينما بُدلت سكة بني جهور في قرطبة بدخول سكة بني عباد بعد سيطرتهم على المدينة سنة 462هـ/ 1069م. كذلك الأمر في بلنسية، حيث غُيِّرت السكة من ستة دنانير بمثقال إلى ثلاثة للمثقال[109]. واختلف الفقهاء في كيفية التعامل بها، وتسديد الدين، ودفع الزكاة والضرائب، فأفتى بعضهم بالدفع بالسكة الجديدة، بينما كان رأي الأغلبية هو الرجوع إلى قيمة السكة المقطوعة من الذهب وقت التعامل، والدفع حسب تلك القيمة[110]. وقد اضطر بعض الفقهاء إلى ضرورة تعيين المقدار الذي تجب فيه الزكاة بالنسبة للعملة المتداولة في البلد، من ذلك مثلاً فتوى أبي عبد الله الحفار (توفي بغرناطة سنة 811هـ / 1408م) بأن الزكاة تجب من الدراهم السبعينية «في سبعة عشر ديناراً ذهبية، وذلك بمائة وسبعة وعشرين ديناراً ونصف فأكثر، والأوقية الشرعية من أواقينا ثلاث أواقي وأربعة أسداس أوقية بتقريب يسير. ونصاب الذهب عشرون ديناراً من الذهب، ووزن الدينار الشرعي اثنان وسبعون حبة من حبوب الشعير المتوسطة، يتضاعف هذا العدد من حبوب الشعير عشرون مرة ويوزن ذلك بدنانير فيكون ذلك مقدار النصاب من دنانير وقتنا . وتجب الزكاة من أقداحنا اليوم في أربعين قدحاً، ويعد ذلك بالكيل لا بالوزن»[111]. وقد أشار أيضاً في جواب له على سؤال آخر حول مقدار الصالح في كيل غرناطة ونواحيها قائلاً بأنّه: «مد ممسوح من غير كيل ولا وزن أو أقل من

(108) المصدر نفسه: 6/ 441 ـ 448، 455.

(109) المصدر نفسه: 6/ 163 ـ 164.

(110) المصدر نفسه: 5/ 192 ـ 193، 6/ 445.

(111) المصدر نفسه: 1/ 397 ـ 398.

ذلك بيسير، والذي يضبط ذلك بتقريب أن يغرف الإنسان أربع حفنات بكلتا اليدين من القمح أو غير ذلك، فهو مقدار الصاع الشرعي، لكن من الرجل المتوسط اليدين في الكبر والصفة. وإذا أراد إرفاق المساكين بالدقيق، فليزنه بالقمح الذي طُحن منه، أو الذرة، أو غيرهما، لأن الكيل في الدقيق لا يصح، والوزن في زكاة الفطر لا يصح. ويجوز في أزمنتنا أن يُعطى الضعيف الذي له قوت يوم العيد، لجريان عادة الناس أن لا يكسبوا ولا يخدموا إلا بعد بطالة والله أعلم»[112]. ويلاحظ أن إشارة أبي عبد الله الحفار الأخيرة تدل على حالة الناس الاقتصادية في عصره، وكيفية حصولهم على قوت يومهم، وعدم اشتغالهم إلا من بعد بطالة.

رابعاً: أهمية الكتاب لدراسة الأوضاع الثقافية:

في كتاب المعيار معلومات قيمة عن الحياة التربوية في المغرب الإسلامي، حيث ظل الكتاب والجامع ومنزل المدرس موئلاً للحياة التعليمية في مختلف مراحلها ومستوياتها حتى نحو منتصف القرن السادس للهجرة / الثاني عشر الميلادي. وذلك بسبب تأخر نشوء المدارس التي لا تتوفر عنها معلومات في هذا الكتاب. وتشير وداد القاضي في هذا المجال قائلة: «ولو أننا اعتمدنا على نوازل المعيار وحدها في تصور نشوء المدرسة لوجدنا الأسئلة والفتاوى تصمت صمتاً تاماً عن ذكر المدارس حتى القرن السابع للهجرة»[113]. أما في الأندلس، فقد تأخر نشوء المدارس فيها حتى القرن الثامن/ الرابع عشر الميلادي . ولهذا فليس من المتوقع أن نجد في المعيار ما يفيدنا في هذا الأمر. ولكنه من جهة أخرى يتضمن مسائل كثيرة عن التعليم وأُجوره و«الحَذْقَة» ،أي تعلم الصبي للقرآن الكريم وختمه، منها ما قاله عبد الملك بن حبيب: «يقضي بالحذقة بالنظر والظاهر بقدر ما يُرى من

(112) المصدر نفسه: 1/ 398.

(113) نبذة عن المدرسة في المغرب، مجلة الفكر العربي، العدد 21، 65.

مال الأب والأسرة ويسره، وقوة حال الولد من حفظه وتجويده، لأنها مكارمة جرى عرف الناس عليها، إلا أن يشترط الأب تركها. فإن أخرج الأب ابنه قرب الحذقة، لزمته الحذقة، وإن بقي منها ما له قدر وبال كالسدس ونحوه سقط، وليس عليه حساب ما مضى منها، وإن شرط المعلم الحذقة، لم يجز دون تسمية، وإن أخرج الأب ابنه قبل بلوغها لزمه حساب ما مضى ولو قل»[114].

وتشير نوازل المعيار إلى اهتمام الدولة بالتعليم في العصر الغرناطي، من ذلك، أمر السلطان بتخصيص درهمين في اليوم لإمام أحد المساجد لتعليم الأولاد[115]. كذلك كان يتم تعيين بعض الفقهاء المعروفين لتعليم الراغبين من الطلبة بأمر من السلطان أيضاً. ويبدو أن الأمر كان على درجة كبيرة من الأهمية بحيث صدر بشأن الحالة التي نحن بصددها «ظهير أحمر» من أمير المؤمنين بتعيين أحد الفقهاء للجلوس في مدينة بلش للتعليم[116]. ومن مظاهر الثقافة الأخرى التي تشير إليها نوازل المعيار، كثرة المناظرات والمحاورات التي كانت تتم بين الفقهاء بين مختلف المدن الأندلسية، وحتى مع مدن العدوة المغربية[117]. بل إن الونشريسي قد أشار استناداً إلى كتاب الرسائل والوسائل المفقود لأبي علي الحسين بن رشيق (أصله من مدينة مرسية الأندلسية، وكان حياً في عام 674هـ/ 1275م) إلى مناظرة بين هذا الأخير وقسيس ورد على مدينة مرسية بعد استيلاء النصارى عليها، وذلك حول معجزة القرآن الكريم . ويشير هذا النص بالذات إلى أن هذا القسيس جاء إلى المدينة ضمن وفد من الرهبان والقسس، أُرسلوا من قبل ملك النصارى للانقطاع للعبادة، ونظر العلوم، والاطلاع على علوم المسلمين

(114) المعيار: 8/ 239 ـ 240.

(115) المصدر نفسه: 7/ 156.

(116) المصدر نفسه: 11/ 109.

(117) المصدر نفسه: 10/ 30 ـ 40.

وترجمتها، والحرص على مناظرة المسلمين[118]. وكان هذا شأن النصارى في بقية المناطق التي سيطروا عليها من بلاد الأندلس، مثل قرطبة وغيرها[119]. بل إنهم أنشأوا مدرسة للترجمة في مدينة طليطلة لنقل العلوم العربية إلى اللغة القشتالية أولاً، ومن ثم إلى اللاتينية[120]، ولكن الونشريسي لم يتطرق إلى ذلك.

وتشير نوازل المعيار أيضاً إلى مدى تشبث الأندلسيين بالمذهب المالكي والثقافة الفقهية المعتمدة عليه، وتشجيع الأمراء والخلفاء على ذلك، منها ما أورده عن رسالتين للحكم المستنصر تشيران إلى هذا الاهتمام، والتمسك بالمذهب وعدم مخالفته، لأنه برأيه أفضل المذاهب، فيقول ما نصه:

«. . . فقد نظرت في أقاويل الفقهاء ورأيت ما صُنِّف من أخبارهم إلى يومنا هذا فلم أرى مذهباً أنقى ولا أبعد من الزيغ من مذهبه. . .»[121] ولهذا فمهما بلغ العلماء من الاجتهاد لا يمكنهم مخالفة أحكامه. ويذكر الونشريسي في هذا المجال: «أنه لم يبلغ في هذه الملة أحد بعد الأئمة الأربعة رتبة الإجتهاد غير إسماعيل القاضي، ولكنه لم يتميَّز بمذهب خارج عن مذهب مالك ولا أقدم على استنباط حكم يخالف أحكامه، وكل ما ظهر له مما شذ فيه عن مذهب مالك تناولته بالإنكار أنظار العلماء وكرَّت عليه بالتوهين والتضعيف حتى أتلفت وأذهبت أثره فلم يبق له رسم. . .»[122].

خامساً: أهمية الكتاب لدراسة الشؤون الحربية:

يتطرق كتاب المعيار إلى بعض المسائل الحربية التي ترد ضمن

---

(118) المصدر نفسه: 11/ 155 ـ 158.

(119) المصدر نفسه: 1/ 91.

(120) ينظر: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية (دراسة بإشراف مركز تبادل القيم الثقافية بالتعاون مع اليونسكو)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص367.

(121) المعيار: 11/ 333؛ وينظر أيضاً: ص332.

(122) المصدر نفسه: 2/ 170.

النوازل، وهي تتضمن معلومات قيمة تضاف إلى تلك التي تزخر بها كتب التاريخ. فهناك إشارات إلى مناطق الثغور والمرابطة فيها ومسؤولية القتال والدفاع عنها[123]. حيث كانت مسؤولية القتال في غالب الأحوال جماعية، يتحملها القادرون على حمل السلاح من أهل المنطقة. ويساعدهم في ذلك من أهل البلد من المقتدرين مادياً بدفع أجور معلومة لهم لقاء قيامهم بحماية فجاح المناطق التي تتعرض إلى غارات العدو[124]. ومن الأمور الطريفة المتعارف عليها، نتيجة تعرض مثل هذه المناطق للهجمات المستمرة من قبل النصارى أنه كان يحق لرجل أن يركب فرس جاره وينهزم به دون مشاورة صاحبه، وذلك طلباً للنجاة له ولفرسه، ولكن كان يفترض أن يعيده إلى صاحبه الأصلي بعد انقضاء غارة العدو[125].

وتأخذ مسألة الأسرى وعمليات فدائهم والبحث عنهم حيزاً كبيراً من نوازل المعيار، فهناك نصوص عدة تشير إلى أحباس وأوقاف رصدت من أجل فك الأسرى، وهي غالباً من عصور متأخرة[126]. وكانت عمليات البحث عن الأسرى أمراً طبيعياً، سواء من قبل المسلمين في «دار الحرب»، أم من قبل النصارى في بلاد الأندلس. وفي الحالة الأخيرة، كان يأتي الفكّاك، وهو الذي يتولى مسؤولية فداء الأسرى عادة، بعهد من أرض النصارى إلى أرض المسلمين، وكان من المفروض احترام هذا العهد، وإلا تعرض أسرى المسلمين الذين بحوزة النصارى إلى الضرر، مثل امتناعهم عن إجراء عملية الفداء، أو غير ذلك[127].

وكان الفداء يتم بدفع مبلغ من المال لصاحب الأسير، أو الذي اشتراه

---

(123) المصدر نفسه: 10/ 382.
(124) المصدر نفسه: 10/ 118.
(125) المصدر نفسه: 9/ 107.
(126) المصدر نفسه: 7/ 161. 333. 9/ 253.
(127) المصدر نفسه: 2/ 162.

من المقاتلين بعد رجوعهم من الثغور أو ساحة المعركة . ولدينا نصوص تخص الحالة الأولى، أي افتداء أسرى المسلمين في «دار الحرب»، حيث يمكن الفداء إضافة إلى بذل المال بالعبيد، ويمكن أن يتولى هذه العملية ولي الأسير، أو من يفوضه ويمكن أن يترافق أكثر من شخص واحد في هذه المهمة ويقتسمان المؤونة والتكاليف[128]. كذلك ورد ما يشير إلى جواز قيام الرجل المأسور في دار الحرب أن يراهن ولده لقاء فدائه بمئة دينار أو مئتين، ثم يرجع إلى بلاد الإسلام ليبيع ما لديه من مال أو عقار، ويدبر المبلغ المطلوب لفك رهان الولد[129]. ومن الحالات الخاصة بالأسرى، لا سيما في عهد المرابطين أنهم كانوا ينقلون بعضاً من أسراهم إلى المغرب، كذلك كانوا ينقلون المعاهدين أيضاً إلى المغرب. وقد أشارت النوازل إلى إحدى هذه الحالات الخاصة بجماعة من المعاهدين المنقولين من اشبيلية إلى مكناسة الزيتون بالمغرب، وقد سمحت لهم السلطات بإرسال وكيل عنهم ليرجع إلى الأندلس ويبيع أملاكهم هناك، وذلك حسب فتوى قاضي الجماعة بغرناطة أبي القاسم أحمد بن محمد بن ورد سنة 521هـ/ 1127م، بناء على استشارة أمير المرابطين علي بن يوسف بن تاشفين[130].

وأخيراً يمكن أن تقدم نوازل المعيار معلومات عسكرية عن بعض الأحداث الحربية التي جرت في الأندلس، ولم تتطرق إلى تفاصيلها بقية المصادر التاريخية المتوفرة، من ذلك مثلاً، ما جاء عن الهجوم الذي شنه خايمي الثاني ملك أراغون سنة 709هـ/ 1309م على المرية. فقد جاء في المعيار النص الآتي: «لما نزل البرشلون في المرية، ونصب عليها برج عودين أيد ارتفاعه سور المدينة ست قامات، وقربه من سور المدينة ودخل فيه خمسمائة من المدرعين فذُهِش منه المسلمون فانتدب أهل الشورة،

(128) المصدر نفسه: 9/ 151.
(129) المصدر نفسه: 2/ 117.
(130) المصدر نفسه: 8/ 56 ـ 64.

وعدوا ستة نفر من المسلمين، كل واحد منهم بألف ذهب من العين إن أحرقوه، فخرج النفر المذكورون وأطلقوا النار فيه فاحترق بجميع من كان فيه، فسُرّ المسلمون بذلك ورجع النفر الستة، وقال المسلمون: الذي وعدناكم به قليل في حقكم ونحن نوزع ما وعدناكم على الناس...»[131].

إن هذه المعلومات الدقيقة لم ترد في أكثر الروايات تفصيلاً عن الحادث، وهي التي رواها أحمد بن محمد القاضي المكناسي الشهير بابن القاضي[132]، فهو وإن أشار إلى هذه الأبراج القتالية من الخشب، وتمكن المسلمين من إحراقها بالزفت والقطران[133]، لكنه لم يذكر أمر المتطوعين الستة الذين قاموا بالعملية، وما قُدِّم لهم من مكافأة مادية ساهم بها أهل المدينة لقاء عملهم البطولي الذي أنقذ المسلمين من خطر تلك الأبراج، وأدى بالتالي إلى رفع الحصار عن المدينة.

---

(131) المصدر نفسه: 7/ 148.

(132) درة الحجال في أسماء الرجال، تحقيق، محمد الأحمدي أبو النور، القاهرة، دار التراث والمكتبة العتيقة، بتونس، 1970: 1/ 138 ـ 148؛ وينظر أيضاً، أحمد مختار العبادي، دراسات في تاريخ المغرب والأندلس، الإسكندرية، نشر محمد أحمد بسيوني، 1968، ص 485 ـ 493؛ السيد عبد العزيز سالم، تاريخ المرية الإسلامية قاعدة أسطول الأندلس، بيروت، دار النهضة العربية، 1969، 103.

(133) ابن القاضي، درة الحجال: 1/ 141.

جريدة المصادر والمراجع

أ ـ المصادر الأولية :

- ابن الأحمر، إسماعيل بن الأحمر وآخرون (ت 807 هـ/ 1405م).
(1) بيوتات فاس الكبرى، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة، 1972.
- ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك (ت 578 هـ/ 1183م).
(2) كتاب الصلة، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966.
- ابن بلقين، الأمير عبد الله بن بلقين (نهاية حكمه لغرناطة 483 هـ/ 1090م).
(3) كتاب التبيان، نشر بعنوان: مذكرات الأمير عبد الله، تحقيق، ليفي برفنسال، القاهرة، دار المعارف، 1955.
- التنبكتي، أبو العباس أحمد بن أحمد بن عمر (ت 1036 هـ1636م).
(4) كتاب نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، منشور بهامش كتاب الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب لابن فرحون، القاهرة، نشر عباس بن عبد السلام بن شقرون، 1351هـ.
- ابن حيان، حيان بن خلف (ت 469 هـ/ 1079م).
(5) المقتبس، نشر: ملشور انطونيا، باريس، 1937.
(6) المقتبس، تحقيق: شالميتا وآخرون، مدريد، المعهد الإسباني العربي للثقافة، وكلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، 1979م .
- الخشني، محمد بن حارث (ت 360هـ/ 971).
(7) قضاة قرطبة، القاهرة، الدار المصرية للتألف والترجمة، 1966.
- ابن سهل أبو الأصبغ عيسى بن سهل بن عبد الله الأسدي (ت486/ 1093م).
(8) الأحكام الكبرى، مخطوط المكتبة العامة في الرباط رقم (د 1728).
- ابن عذاري، أبو العباس أحمد بن محمد (كان حيا في 712هـ/ 1312م).
(9) البيان المغرب في تلخيص أخبار الأندلس والمغرب، نشر: ليفي بروفسنال وكولان، ليدن، 1948م.
- ابن القاضي، أبو العباس أحمد بن محمد المكناسي (ت1025/ 1613).

(10) جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة، 1973.
(11) درة الحجال في أسماء الرجال، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، القاهرة، دار التراث والمكتبة العتيقة بتونس، 1970م.
- ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر (ت367هـ/ 977م).
(12) تاريخ افتتاح الأندلس، نشر: خوليان رايبيرا، مدريد، 1926.
- مجهول المؤلف (أواخر القرن التاسع وأوائل العاشر الهجري / السادس عشر والسابع عشر الميلاد).
(13) نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر، نشر: الفريد البستاني، العرائش المغرب، مطبعة الفنون المصورة بوسكا، 1940.
- المقري، أحمد بن محمد المقري التلسماني (ت1041هـ/ 1631).
(14) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس بيروت، دار صادر، 1968.
- المنجور، أحمد بن علي بن عبد الرحمن(ت 995هـ/ 1587).
(15) فهرس أحمد المنجور، تحقيق: محمد حجي، الرباط، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1966.
- النباهي، أبو الحسن عبد الله بن الحسن (كان حيا في 793هـ/ 1390م).
(16) كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، نشر بعنوان: تاريخ قضاة الأندلس، نشر: ليفي بروفنسال، بيروت، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر (د.ت).
- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى (ت 914هـ/ 1508م).
(17) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، أخرجه جماعة من العلماء بإشراف محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي 1401هـ/ 1981م.
(18) وفيات الونشريسي، نشر ضمن كتاب ألف سنة من الوفيات، تحقيق: محمد حجي، الرباط، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1396هـ/ 1976م.

ب ـ المراجع الثانوية :

- آرنولد، سير توماس.
(19) الدعوة إلى الإسلام، ترجمة: حسن إبراهيم حسن، القاهرة، 1971م.

- الألفي، رضا الله إبراهيم.

(20) «فتاوى النوازل في القضاء المالكي المغربي»، بحث نشر ضمن محاضر ندوة الإمام مالك إمام دار الهجرة، فاس، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1400هـ/ 1980م. ج 3 (179 ـ 191).

- بوتشيش، إبراهيم القادري.

(21) «المشكل القانوني للملكية العقارية في الأندلس من الفتح الإسلامي حتى مطلع القرن الرابع الهجري»، مجلة البحث العلمي، العدد 36، الرباط، 1986م.

- حجي، محمد.

(22) «المذهب المالكي في الغرب الإسلامي وموسوعته الكبرى معيار الونشريسي»، بحث نشر ضمن محاضر ندوة الإمام مالك إمام دار الهجرة، فاس، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1400هـ/ 1980م. ج 3 (127 ـ 132).

- خلاف، محمد عبد الوهاب.

(23) قرطبة الإسلامية في القرن الحادي عشر الميلادي الخامس الهجري الحياة الاقتصادية والاجتماعية، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984م.

- دوزي، رينهارت.

(24) تاريخ مسلمي إسبانيا، ترجمة: حسن حبشي وآخرون، القاهرة، 1963م.

- سالم، السيد عبد العزيز.

(25) تاريخ المرية الإسلامية قاعدة أسطول الأندلس، بيروت، دار النهضة العربية، 1969م.

- ابن سودة، عبد السلام بن عبد القادر.

(26) دليل مؤرخ المغرب الأقصى، الدار البيضاء، طبع ونشر توزيع دار الكتاب، 1960م.

- الطاهري، أحمد.

(27) عامة قرطبة في عصر الخلافة، الرباط، منشورات عكاظ، 1988م.

- الطيبي، أمين توفيق.

(28) «قيام عمر بن حفصون وبنيه في حصن بُبَشْتُرُ على الإمارة الأموية بقرطبة»، نشر ضمن كتاب: دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس، ليبيا ـ تونس، الدار العربية للكتاب، 1984م.

- العبادي، أحمد مختار.

(29) دراسات في تاريخ المغرب والأندلس، الإسكندرية، نشر محمد أحمد بسيوني، 1968م.

- عباس، فائزة حمزة.

(30) دور المرأة الأندلسية في الحياة العامة من الفتح حتى نهاية الخلافة الأموية 92 422/ 711 1031، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الموصل ـ كلية الآداب، 1989م.

- ابن عبد الله، عبد العزيز.

(31) «القضاء المغربي وخواصه (الفتاوى والنوازل والوثائق)»، بحث نشر ضمن محاضر ندوة الإمام مالك إمام دار الهجرة، فاس، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1400هـ/ 1980م، ج 3 (227 ـ 257).

- العدوي، أحمد.

(32) «نظرات في الفتيا وبعض أعلامها في المغرب على مذهب الإمام مالك»، بحث نشر ضمن محاضر ندوة الإمام مالك إمام دار الهجرة، فاس، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1400هـ/ 1980، ج 3 (167 ـ 175).

- عنان، محمد عبد الله.

(33) دولة الإسلام في الأندلس، القاهرة، 1961.

- القاضي، وداد.

(34) «نبذة عن المدرسة في المغرب حتى أواخر القرن التاسع الهجري في ضوء كتاب المعيار للونشريسي»، مجلة الفكر العربي، العدد 21، بيروت، 1981م.

- الكتاني، عبد الحي بن عبد الكبير.

(35) فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، باعتناء: إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1982م.

- المنوني، محمد.

(36) المصادر العربية لتاريخ المغرب من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الحديث، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1983م.

- مجموعة من المؤلفين.

(37) أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية (دراسة بإشراف مركز تبادل القيم الثقافية بالتعاون مع اليونسكو)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م.

- مؤنس، حسين.

(38) «أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر»، تحقيق حسين مؤنس، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، م 5، مدريد، 1975م، (129 ـ 191).

Levi - Provencal, Evariste
Histoire de L'Espagne Musulmane, Paris, 1950, vol. I .
Imamuddin, S . M .
"Moriscos", Islamic Culture, Vol. 33, 1959, (88-94) .

الدس الشعوبي في الأندلس وموقف العرب في مجابهته



ألقي هذا البحث في الندوة القومية لمواجهة الدس الشعوبي،
بغداد، كانون الأول (ديسمبر) 1989
ونشر في مجلة دراسات أندلسية، العدد 4، تونس، 1990

تمثل الشعوبية، كما اصطلح على تعريفها بعض المؤلفين المحدثين[1]، إجماع الجهد الذي بذلته فئات مختلفة من جماعات غير عربية بهدف زعزعة الكيان العربي الإسلامي، وإضعافه، وإرباكه، ولصدّ تيار الثقافة العربية الإسلامية، ونسف التراث. وهي إضافة إلى ما ذكر أعلاه، تحاول التشكيك بدور العرب التاريخي، والاستهزاء بالقيم والمثل العربية، مقابل الإشادة بالإرث الحضاري الأعجمي، والتمجيد بالقيم والسجايا غير العربية، وإحياء الثقافات الأعجمية.

(1) ينظر: عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعوبية، ط4، بيروت دار الطليعة، 1986، ص12؛ عبد الله سلوم السامرائي، الشعوبية حركة مضادة للإسلام والأمة العربية، بغداد، دار الرشيد للنشر، 1980، ص47؛ فاروق عمر فوزي، «حول طبيعة الحركة الشعوبية»، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج2، م36، بغداد، 1985، ص197.

ولقد نشطت الحركة الشعوبية، كما هو معلوم، في المشرق لا سيما في العراق. ولكننا نجد آثارها في بلاد أخرى. ولعل أهم الأماكن التي تأتي بالدرجة الثانية بعد العراق، هي الأندلس التي تقع في الطرف الغربي للدولة العربية الإسلامية. وهي بذلك تشارك العراق، أهميته بالنسبة إلى وقوعها على أطراف الأراضي العربية، وأنها ملتقى لكثير من التيارات الثقافية والدينية المتعارضة، هذا فضلاً عن كونها موطن حضارة سابقة وأمجاد قديمة انتهت بالفتوح العربية، وغمرها الإسلام بقيمه السامية التي سادت على كل ما سواها من المفاهيم وألوان الحياة .

إن موضوع الشعوبية والدس الشعوبي ليس جديداً بالنسبة للأندلس، فقد كان هذا الأمر مثار بحث منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، حينما قدَّم المستشرق الألماني جولد تسيهر (Ignaz Goldziher) بحثاً بعنوان الشعوبية عند مسلمي الأندلس، إلى مؤتمر المستشرقين الثاني عشر، الذي عقد بمدينة روما في تشرين الأول / أكتوبر عام 1899، ومن ثم نُشر في مجلة الجمعية الألمانية الشرقية[2]. وقد تحدث جولد تسيهر في هذا البحث عن الشعوبية في الأندلس، موضحاً أهم العناصر التي يتألف منها المجتمع الأندلسي، التي كان لها دور في إذكاء النزعة الشعوبية، لا سيما المولدين والصقالبة. ثم تناول بالتفصيل تحليل رسالة أحمد بن غرسية، التي سنتحدث عنها لاحقاً، في الشعوبية وصدى هذه الرسالة، والردود التي جوبهت بها. وقد ترجم الأستاذ جيمس منرو (J.T. Monroe) هذه الرسالة وردودها في كتاب بعنوان: الشعوبية في الأندلس The Shu'ubiyya in Al-Andalus (كاليفورنيا، 1970). كما

(2) I. Goldziher, "Die Su'ubijja unter den Muhammedanern in Spanien", Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, Vol. 53, 1899, PP.601-620.

(ينظر ترجمة موجزة لهذا البحث أوردها الأستاذ عبد السلام محمد هارون: نوادر المخطوطات، ط2، القاهرة، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1972: 3/ 241 _ 244).

تناول الأستاذ الدكتور فاروق عمر فوزي هذه المسألة أيضاً[3]، فركز على الوسائل التي عبَّرت بها الشعوبية عن نفسها في الأندلس، فأشار إلى القوة المسلحة المتمثلة بما يسمى بحركة الاسترداد الإسبانية (La Reconquista)، وإلى فترة الاضطهاد التي تعرّض لها العرب المسلمون بعد سقوط غرناطة، كما تطرق إلى الفكر، والثقافة، والأدب، وهو المجال الذي أظهر فيه الشعوبيون في الأندلس أفكاراً معادية للعروبة والإسلام.

وعلى الرغم من أهمية المجابهة العسكرية التي تمت بين العرب المسلمين بالأندلس، وبين الممالك الإسبانية، في التعبير عن جانب من الوسائل التي اتخذها أعداء العرب في التعبير عن موقفهم المناوئ للوجود العربي الإسلامي، فلن نتطرق إليها في هذا البحث، لأنها تمثل موضوعاً كبيراً مستقلاً يحتاج إلى الكثير من الدراسة والتعمق، لا سيما وأن هذه المجابهة استغرقت زمناً طويلاً يناهز الثمانية قرون، ابتدأت منذ السنوات الأولى للوجود العربي الإسلامي في الأندلس (أواخر القرن الأول للهجرة/ بداية القرن الثامن للميلاد)، متمثلة بالفلول المتبقية من القوط الذين انهزموا إلى منطقة الشمال الغربي من شبه الجزيرة الآيبيرية، وانتهت باحتلال فرديناند وإيزابيلا لمدينة غرناطة عام (897هـ/ 1492م). وتقع بين هذين التاريخين، أحداث مستمرة من الصراع الذي شكل سمة معلومة، تمثلت باتحاد مختلف الدويلات الإسبانية التي نشأت في فترات مختلفة في الشمال والشمال الغربي أو الشمال الشرقي من شبه الجزيرة الآيبيرية. وكان هدفها الأوحد، هو إنهاء الوجود العربي الإسلامي. ومحو أي أثر للعرب وحضارتهم في الأندلس.

أما فترة الاضطهاد التي أعقبت سقوط غرناطة، وتمثلت بالكثير من المآسي التي تعرض لها الشعب العربي المسلم في الأندلس، فهي أيضاً تمثل

(3) التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، ط2، بغداد، مكتبة النهضة، 1985، ص191 ـ 204.

وجهاً كالحاً من الوجوه التي اتخذتها الشعوبية في محاربة اللغة العربية، والدين الإسلامي، والعادات، والتقاليد، والأعراف، التي نشأت عليها الأجيال الأخيرة من الشعب العربي في الأندلس. وتمثل هذه الفترة التي استغرقت نحواً من مئة وثلاثة وعشرين عاماً بعد سقوط غرناطة، قصة شعب حي تم محوه من الوجود محواً تاماً، بحيث لم يعد لأفراده كيان مستقل كأمة، على الرغم من أنهم كانوا، ولثمانية قرون خلت، أمة متميزة عن سائر الأمم. إن القهر الذي تعرض له الشعب العربي المسلم في الأندلس بعد سقوط غرناطة، ونضال هذا الشعب، ومقاومته، وتشبثه للدفاع عن تراث الآباء والأجداد، يمثل موضوعاً كبيراً، يكشف أساليب الشعوبية الصليبية التي حاولت بكل ما أوتيت من قوة، أن تمحو هذا الشعب من الوجود. ويبين في الوقت نفسه المقاومة العربية الإيجابية المتمثلة بالثورات والانتفاضات العديدة التي قام بها العرب للتخلص من الطغيان، والمقاومة السلبية، والتشبث بالعقيدة والثقافة العربية الإسلامية، التي استمر بها هذا الشعب، بعد أن حوصر، وفقد كل أمل في التغلب عسكرياً على الأعداء. وقد نال هذا الموضوع أيضاً اهتمام العديد من المؤرخين العرب، فألفوا فيه كتباً قيمة، ودراسات رصينة[4]. ولهذا سوف نكتفي بما أشرنا إليه، لا سيما وإننا قد خصصناه ببحث مستقل، نشر ضمن مطبوعات هيئة كتابة التاريخ، بعنوان «حركة المقاومة العربية الإسلامية في الأندلس بعد سقوط غرناطة»[5].

(4) أنظر على سبيل المثال: محمد عبد الله عنان: نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين، ط2، القاهرة، مطبعة مصر، 1966؛ محمد عبده حتاملة: محنة مسلمي الأندلس عشية سقوط غرناطة وبعدها، عمان، مطابع دار الشعب، 1977؛ أسعد حومد: محنة العرب في الأندلس، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980؛ عادل سعيد بشتاوي، الأندلسيون المواركة، ط2، دمشق، دار أسامة للنشر والتوزيع والطباعة، 1985؛ لوي كارديااك: الموريسكيون الأندلسيون والمسيحيون، تعريب، عبد الجليل التميمي، تونس، 1983.

(5) بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1988.

بقي إذا أن نتحدث عن المجال الأخير الذي أظهر فيه الشعوبيون أفكاراً معادية للعروبة والإسلام، لا سيما في الفكر والثقافة والأدب. ولكن يحسن قبل ذلك إعطاء نبذة عن بداية الشعور الشعوبي في الأندلس، وما هي الأسباب التي أدت إلى وجود هذا الشعور، ومن هي الفئات والعناصر التي تبنت هذه الحركة؟

يتميز المجتمع الأندلسي بتعدد عناصر سكانه، واختلاف طبيعة تكوينهم. فبالإضافة إلى العرب، والمغاربة من سكان شمال أفريقيا الأصليين الذين عبروا إلى البلاد في أثناء الفتح وما بعده، هناك فئات أخرى، منها ما ينتمي إلى سكان البلاد الأصليين، وهم (العجم) أو المستعربين من النصارى، ومنها ما جاء من خارج البلاد، لا سيما الصقالبة، الذين سنتحدث عنهم لاحقاً بالتفصيل. ونتيجة لسياسة العرب المتسامحة مع أهل البلاد، فقد دخل الكثير منهم إلى الإسلام بعد الفتح، فسموا بالمسالمة، وأُطلق على أبنائهم اسم المولّدين، كذلك أطلق هذا الاسم على الجيل الجديد من الأبناء الذين ولدوا من آباء مسلمين وأمهات إسبانيات. وقد ازداد عدد هؤلاء المولدين فأصبحوا يكوِّنون نسبة عالية من سكان الأندلس. وكان هؤلاء ينتمون إلى طبقات اجتماعية مختلفة، منها الفقيرة والمضطهدة في العصر السابق للإسلام، ومنها الغنية التي تنتمي إلى النبلاء والزراع، وأهل الحرف وغيرهم. وقد احتفظت لنا المصادر الأندلسية بأسماء بعض الأسر المولدية الشهيرة، مثل: بني مردنيش، وبني غرسيه، وبني ردلف، وبني أنجلين، وبني شبرقة، وبني الجريج[6].

ويمكن أن نلحظ الميل إلى الشعوبية في نفوس بعض المولدين، الذين

(6) ينظر: حيان بن خلف، ابن حيان؛ المقتبس، نشر، ملشور أنطونيا، باريس، 1937، ص16، 70، 74؛ وقارن: السيد عبد العزيز سالم: تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، بيروت، دار المعارف، 1962، ص128، 129.

شعروا بنقص في حقوقهم العامة، فنقموا على العرب سيادتهم، ومناصبهم وحكمهم للنبلاء، فصاروا يحرضون جماعتهم بشتى الوسائل بهدف تحسين وضعهم السياسي والاجتماعي، متخذين من الدين في بعض الأحيان حجة للوصول إلى مثل هذه الأهداف. وقد حصل ذلك على سبيل المثال حينما استغل بعض المولدين الظروف السيئة لسكان منطقة الربض جنوبي قرطبة، فأجج نيران هيجة كبيرة على الأمير الحكم الأول (180 ـ 206هـ/ 796 ـ 822م). وقد اسْتُغِل الفقهاء ورجال الدين لتحريض عامة المولدين للقيام على الحكم العربي، والتمرد ومحاولة الاستقلال بحجة الطعن في سلوك الأمير الديني والأخلاقي.

وشجع المولدين على السير في اتجاه التمرد ومحاولة الاستقلال عن العرب، تركزهم في مجموعات كبيرة في مناطق جغرافية تساعد على الانفصال والتمرد، لا سيما في منطقة سرقسطة (Zaragoza) في الشمال الشرقي، وطليطلة (Toledo) في الوسط، وماردة (Merida) في الغرب. ويمكن أن نشير إلى مدينة طليطلة هنا، باعتبارها بؤرة لهذه الحركات التي تتسم بطابع الشعوبية، نظراً لوجود أغلبية من المولدين بين سكانها. وكان هؤلاء يفخرون بعز هذه المدينة ومجدها، وكونها عاصمة البلاد قبل الفتح، فساهموا في كثير من الفتن والاضطرابات التي هدفت إلى شق عصا الطاعة على الحكم العربي في الأندلس.

واتخذت حركات المولدين بُعداً أخطر، لا سيما حينما تولى أمراء ضعاف الحكم في قرطبة، فنادى زعماؤهم صراحة بالاستقلال عن العرب. ويعد عمر بن حفصون من أشهر هؤلاء الذين خرجوا على السلطة الأموية. وتدل أقواله التي كان يحرض فيها جماعته على العرب، على الهدف الذي يسعى إليه، وهو إسقاط دولة العرب في الأندلس، فمن جملة أقواله بهذا الخصوص: «طالما عنَّف عليكم السلطان وانتزع أموالكم وحمَّلكم فوق طاقتكم وأذلتكُم العرب واستعبدتكم. وإنما أريد أن آخذ بثأركُم وأُخْرجكُم

من عُبُوديتكُم»[7]. ولم يأل ابن حفصون جهداً في سبيل تحقيق هدفه هذا، حتى أنه ارتد في أواخر أيامه علانية عن الإسلام، واعتنق المسيحية، وذلك محاولة منه لاستقطاب جميع العناصر الأخرى، لا سيما المستعربين من النصارى، وكسب دعم الدويلات الإسبانية في الشمال. وقد استمرت حركته هذه حقبة طويلة نسبياً حيث عاصرت ثلاثة من الأمراء الأمويين، ولم تنته إلا في عهد الخليفة الناصر لدين الله (300 ـ 350هـ/ 912 ـ 961م) الذي استطاع القضاء عليها، وعلى بقية الحركات الانفصالية الأخرى[8].

وناصر المستعربون من العجم حركة ابن حفصون ضد سلطة الحكم العربي في قرطبة، وضد الجماعات العربية التي استقرت في مناطق الجنوب منذ الفتح العربي، لأن العرب حظوا بامتيازات وإنزالات لم ترق للمولدين وأهل الذمة من العجم. وقد تميزت حركات الصراع بين هؤلاء المولدين، ومن ناصرهم من المستعربين، وبين العرب بالقوة والعنف والمصادمات الحربية. وعبَّرت عن نفسها بشكل واضح في المماحكات والنقائض الشعرية التي ركزت على العصبية، حيث أشار الشعراء من الجانبين إلى مساوئ الطرف الآخر[9]. ثم تطور الأمر بعد ذلك، لا سيما بعد أن دخل عمر بن حفصون في الموضوع، فأصبحت المسألة مجابهة مفتوحة بين المولدين والمستعربين من العجم من جهة، وبين العرب من جهة أخرى.

(7) أبو العباس أحمد بن محمد بن عذاري المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، نشر ليفي بروفنسال و ج س. كولان، ليدن، 1984. وقد أعادت دار الثقافة نشره في بيروت: 2/ 114.

(8) لزيادة التفاصيل عن حركة ابن حفصون، ينظر: أمين توفيق الطيبي، «قيام عمر بن حفصون وبنيه ببشتر (Bobastro) على الإدارة الأموية بقرطبة (267 ـ 315هـ/ 880 ـ 928م)»، بحث نشر ضمن كتاب: دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس، ليبيا ـ تونس، الدار العربية للكتاب، 1984، ص120 ـ 150.

(9) انظر: أبو عبدالله محمد بن عبد الله بن الأبار: الحلة السيراء، تحقيق، حسين مؤنس القاهرة، الشركة العربية للطباعة والنشر، 1963: 1/ 147 ـ 160.

واتخذت مواقف بعض المستعربين المتطرفين في قرطبة أشكالاً واضحة تبدو فيها الحركة الشعوبية موجهة ليس ضد السيادة العربية في الأندلس حسب، بل ضد الإسلام نفسه، وبالذات محاولة النيل من شخص النبي الكريم محمد (وقد تزعم هذه الحركة بعض رجال الدين المتعصبين الذين صعب عليهم التسامح العربي، وانتشار اللغة العربية، والثقافة الإسلامية بين الشباب والمثقفين الأسبان، الذين أهملوا اللغة اللاتينية وآدابها، وهي لغة الدين المسيحي آنذاك. وقد أدى هذا الأمر بالتدريج إلى ذوبان الحضارة المسيحية اللاتينية، حتى بات من الضروري في بعض مناطق شبه الجزيرة الآيبيرية أن تُترجم قوانين الكنيسة الإسبانية القديمة والإنجيل إلى اللغة العربية ليسهل استعمالها على المسيحيين وقد أفزعت هذه الحالة المتعصبين من رجال الدين، وعندما لم يفلحوا في وقف هذا التيار، حاولوا بث الدعاية ضد الحكم العربي في الأندلس، وإظهار الاستخفاف بالإسلام، وسب نبيّه، والتقوّل عليه بالباطل إلى حد الشطط، استفزازاً لمشاعر المسلمين، وانتهاكاً لحرمة ديانتهم جهراً وبغير سبب. وقد خلقت هذه الهجمة الشعوبية جواً من التوتر والاستفزاز وصل حداً دفع ببعض المتعصبين إلى اقتحام المساجد والاعتداء على المسلمين والتقليل من شأن دينهم. ونتيجة لهذا اضطرت حكومة قرطبة في أواخر عهد الأمير عبد الرحمن بن الحكم (206 ـ 238هـ/ 822 ـ 852) إلى اتخاذ إجراءات شديدة إزاء المحرضين على الفتنة . ودعت إلى عقد مجمع ديني مسيحي في قرطبة يضم كل أساقفة الأندلس لبحث الحالة ومعالجتها. وقد توصل المؤتمر إلى قرار بشجب الحركة وعدِّها مخالفة لتعاليم الكنيسة[10] .

---

(10) ينظر عن هذه الحركة : Levi- Provencal; Histoire de L'Espagne Musulmane, Paris,1950, Vol. I, PP. 255-236;

توماس آرنولد: الدعوة إلى الإسلام، ترجمة، حسن إبراهيم حسن، ط3، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1971، ص157 ـ 167؛ إبراهيم بيضون: الدولة العربية في إسبانيا، بيروت، دار النهضة العربية، 1978، ص244 ـ 251.

وقد ازداد الشعور الشعوبي في الأندلس نتيجة لدخول عناصر أخرى غير عربية إلى المجتمع، ومن أهم هذه العناصر: الصقالبة. والمقصود بهؤلاء في الكتب العربية، سكان البلاد المختلفة، من بلغاريا العظمى التي امتدت أراضيها من بحر قزوين إلى البحر الأدرياتي[11]. ثم توسع العرب في استخدام لفظ الصقالبة، فأطلقوه على أرقائهم من أية أمة[12]. وقد إبتدأ عدد هؤلاء الصقالبة بالازدياد في الأندلس نتيجة لاستخدامهم في مجالات شتى، لا سيما في الجيش. وازداد نفوذهم بمرور الزمن، وأصبحوا يشغلون مناصب كبيرة في القصر والدولة. وقد بلغ بعضهم مبلغاً كبيراً من القوة، حتى تجرأ أحدهم على إعلان العصيان على السلطة المركزية في عهد الأمير عبد الله بن محمد (275 ـ 300هـ/ 888 ـ 912م). ومما يشير إلى الدور التآمري لهؤلاء، اتفاق هذا المتمرد، واسمه (عبد الله بن غالب الأخرس) سراً مع المولدين في اشبيلية (Sevilla) للقيام معه على السلطة العربية[13]. ومع هذا فقد استمر الأمراء والخلفاء في الأندلس على استخدام هؤلاء الصقالبة، والإكثار منهم للموازنة والحد من نفوذ بعض الزعماء الأقوياء من العرب. وقد بلغ عدد هؤلاء الفتيان الصقالبة بمدينة الزهراء فقط حين وفاة الخليفة الناصر لدين الله، ثلاثة آلاف وسبعمئة وخمسين رجلاً[14].

ويبدو أن كثيراً من هؤلاء قد احتفظ بلغته الخاصة، بل إن بعضهم لم يتعلم اللغة العربية، لهذا فقد سموا بالخُرس، ويدل هذا على عدم امتزاج

---

(11) محمد بن علي، ابن حوقل: صورة الأرض، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1979، ص106.

(12) انظر: أحمد مختار العبادي: الصقالبة في إسبانيا، مدريد، مطبوعات المعهد المصري للدراسات الإسلامية، 1953، ص8 ـ 9.

(13) أحمد بن عمر العذري: نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار، تحقيق، عبد العزيز الأهواني، مدريد، مطبعة معهد الدراسات الإسلامية، 1965، ص104 ـ 105.

(14) ابن عذاري، المصدر السابق: 2/ 232؛ لسان الدين محمد، ابن الخطيب: أعمال الأعلام، القسم الثاني، الأندلس، نشر، ليفي بروفنسال، بيروت، دار المكشوف، 1956، ص40.

بعضهم بالسكان . ولا ينطبق ذلك بطبيعة الحال على كبارهم وزعمائهم الذين تولوا مناصب خطيرة في الدولة، وأصبحوا يشكلون قوة يحسب حسابها، حتى إنهم كادوا أن يمنعوا تولية تنصيب هشام الثاني ابن الحكم المستنصر بعد وفاة والده سنة (366هـ/976م). ومن أشهر هؤلاء الصقالبة الذين برزوا في عهد الحكم المستنصر، فائق وجؤذر الحكمي. وكان الأخير عالماً أديباً، برز في علوم اللغة العربية ومعانيها. وكان أحد فتيان الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر، ويدعى فاتناً، لا نظير له في علم كلام العرب وكل ما يتعلق بالأدب، حتى إنه ناظر الأديب اللغوي صاعد بن الحسن البغدادي، فظهر عليه وأسكته[15].

ونظراً للعدد الكبير الذي أصبحت تضمه الأندلس من هؤلاء الصقالبة، فقد أصبح لهم كيان واضح في المجتمع، لا سيما بعد أن تولوا المناصب العليا في الدولة، وبرز منهم نخبة في مجال الأدب والثقافة العربية، فابتدأوا يفخرون بأنفسهم، ويتعالون على العرب في ذكر فضائلهم ومناقبهم، حتى إن أحدهم، واسمه حبيب الصقلبي، ألف كتاباً بعنوان «كتاب الاستظهار والمغالبة على من أنكر فضائل الصقالبة» وذلك في زمن الخليفة هشام بن الحكم المستنصر، ويبدو من عنوان هذا الكتاب مقدار تعصب هذا المؤلف لقومه. ومن المؤسف أنه مفقود، ولكن ابن بسام الشنتريني[16] اطلع عليه، وأشار أنه يحتوي على جملة من أشعار الصقالبة، ونوادر أخبارهم، ومنهم عمارة الصقلبي الفتى الكبير، الصقلبي ميسور، ونجم الوصيف، وغيرهم ممن يشتمل عليه ذلك التصنيف. ومما يؤسف له، أن ابن بسام لم يذكر النوادر والأشعار التي جاءت في الكتاب معتذراً بقوله: «وشعرهم خارج عن شرطنا، وليس من جمعنا».

---

(15) أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق، إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، 1979، ق1، م1، ص34.

(16) المصدر نفسه، ق1، م1، ص34.

ويرى أحمد مختار العبادي[17]. أن تجاهل ابن بسام لما ورد في الكتاب ربما كان بسبب أن القصائد التي ذُكرت فيه هي من قبيل الشعر الكلاسيكي، الذي يتضمن الفخر على العنصر العربي، الذي لم يعجب ابن بسام، لا سيما وأن عنوان كتاب حبيب الصقبلي نفسه يظهر نزعته في إظهار فضل الصقالبة على الأدب والشعر العربي، وتفوقهم على العنصر العربي في هذا المضمار. وربما كان هذا الكتاب من قبيل الدفاع لا الهجوم، نظراً لقوة العرب ودولتهم في الأندلس في تلك الحقبة[18]. ولكن بمرور الزمن، تطور هذا الدفاع وحل بدله الهجوم الصريح على العرب ومُثلهم وقيمهم، وذلك بعد انفراط عقد الدولة الأموية في الأندلس، وظهور دويلات الطوائف، وسيطرة الصقالبة على مجموعة لا بأس بها من هذه الدويلات، لا سيما في المناطق الشرقية من البلاد.

وقد لجأ إلى هذه الدويلات الكثير من أجناس الصقالبة، والإفرنجة، والبشكنس، الذين أصبحوا كتلة واحدة قوية[19]، انبعثت منها تصريحات شعوبية واضحة كان لها أثر ملموس في الأدب الأندلسي إلى فترة متأخرة. وكان يجمع هذه الدويلات رابطة تحالف، نظراً لكون مؤسسيها جميعاً من مماليك الدولة العامرية. وقد امتد سلطان هؤلاء الصقالبة على الشاطئ الشرقي من نهر إبرة (Ebro) حتى ثغر المرية (Almeria)، والجزائر الشرقية، أي جزر البليار. ومن أهم هذه الدويلات، دويلة المرية، برئاسة خيران الصقلبي الذي استقل بها عام (403هـ/ 1012م)، كما استقل في مدينة بلنسية (Valencia) مبارك ومظفر العامريان (407هـ/ 1016م) أما مدينة دانية

(17) الصقالبة في إسبانيا، ص15 ـ 17.

(18) انظر، إحسان عباس، تاريخ الأدب في الأندلس في عصر الطوائف والمرابطين، ط5، بيروت، دار الثقافة، 1978، ص171.

(19) ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م1، ص16.

(Dania)، فقد استقل بها سنة (400هـ/ 1010م) قائد صقلبي مشهور، هو مجاهد العامري[20].

ويبدو أن الجو العام في الساحل الشرقي كله، لا سيما في دانية، كان ملائماً للصقالبة للعمل بحرية، والتعبير عن آرائهم الشعوبية المعادية للعرب.

وقد استغل هؤلاء عدم وجود أية سلطة سياسية عربية، وتوفر حاميتهم من قبل الحكام الذين ينتمون إلى عناصر قريبة منهم، فتمادوا في إعلان كرههم ونقمتهم على العنصر العربي، وعلى الرغم من تشجيع مجاهد العامري للعلم والمعرفة ودراسة القرآن الكريم، والجهاد في سبيل الله، نرى أن بلاطه كان يضم شعوبيين معادين للعرب، من أمثال ابن سيدة، صاحب كتاب «المخصص»، الذي كان: «شعوبياً يفضل العجم على العرب»[21]، وأحمد بن غرسية، صاحب أقوى صوت شعوبي عرفته الأندلس. وقد اشتهر الأخير برسالته التي يفضل فيها العجم على العرب؛ وهي الوثيقة الوحيدة المتبقية اليوم لحركة الشعوبية في الأندلس.

وقبل أن نفصل الكلام عن هذه الرسالة، يستحسن التمهيد بنبذة مختصرة عن أصل هذا الكاتب الشعوبي الذي استقر في كنف مجاهد العامري في دانية. فهو حسب الترجمة التي يسوقها له علي بن سعيد المغربي[22]، من أبناء نصارى البشكنس، أو الباسك (Basques)، سُبِي صغيراً، ورُبي في بلاط مجاهد العامري، حيث اعتنق الإسلام، وأصبح له

---

(20) للاطلاع على التفاصيل الخاصة بهذه الدويلات انظر: محمد عبد الله عنان: دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ط2، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1969، ص174 وا بعدها.

(21) انظر: هارون، نوادر المخطوطات: 3/ 333.

(22) المغرب في حلى المغرب، تحقيق، شوقي ضيف، ط2، دار القاهرة، 1964: 2/ 407؛ وانظر: أبو الحجاج يوسف بن محمد البلوي، كتاب ألف باء، بيروت، عالم الكتب، بدون تاريخ؛ 1/ 350.

شأن كبير هناك، وعهد بتربيته وتأديبه إلى أبي العباس الجزيري[23]. فتضلع في العربية، وأصبح من خواص الدولة وكاتباً لها. وقد كتب ابن غرسيه رسالته هذه مخاطباً الأديب أبا جعفر بن الخراز، معاتباً له لتركه مدح مجاهد العامري، واقتصاره على مدح المعتصم بن صمادح التجيبي، أمير المرية[24]. ورسالة ابن غرسيه هذه، كما يقول ابن بسام[25]: «ذميمة غرَّب في تسطيرها، فلم يُسبق لكثرة غلطه فيها وزَلَلِه إلى نظيرها، وذم فيها العرب، وفخر بقومه العجم، وأراد أن يُعْرب فأعجم...».

وإذا ما أطلعنا على هذه الرسالة[26]، نجد أن ابن غرسيه لم يأت بجديد بالنسبة لأفكار وكتابات الشعوبية في المشرق. ويبدو أنه استقى من تلك الأفكار أهم المسائل التي تطرق إليها الشعوبيون ضد العرب. فعلى الرغم من أنه لم يكن فارسياً، ولا علاقة له بعجم المشرق والأكاسرة، والساسانيين، نرى أنه يفخر بهم، ويمجدهم، ويرفع من شأنهم، مقابل التقليل من قيمة العرب، حيث يقول على سبيل المثال: «أما علمتُم أن الدولة النُّوشروانية، والمملكة الأردشيرية بقروا أجوافكم، وخلعوا أكتافكم، ثم عطفوا، ورأفوا، وملَّكوكم الحِيرة، بعد الحَيْرة، قُللا ذُللاً، تتخيَّرون البنات عند البيات، مبهوراتٍ، ولا ممهورات، فبرِم من ذلك غسانُكم ونعمانُكم، وكان بَرِمُه سبباً لدرء أمانكم، فأصبح بعد جرِّ الذيول مَدُوساً بأخفافِ الفُيول»[27]. ويدل هذا

---

(23) عمر بن عبد الله بن الأبار: المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1967، ص311.

(24) ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م2، ص704؛ وابن سعيد، المصدر السابق: 2/ 407.

(25) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ق3، م1، ص704 ـ 705.

(26) هناك مخطوط في مكتبة الاسكوريال بإسبانيا برقم (538) يتضمن هذه الرسالة وبعض الردود عليها، وقد نشر المستشرق الألماني جولد تسيهر فقرات منه في بحثه الذي أشرنا إليه أعلاه. كما نشر كل من الأستاذين: عبد السلام محمد هارون، وأحمد مختار العبادي، نص الرسالة استناداً إلى مخطوط الاسكوريال، ينظر: هارون، نوادر المخطوطات: 3/ 246 ـ 254؛ العبادي، الصقالبة في إسبانيا، ص31 ـ 42.

(27) نوادر المخطوطات: 3/ 250 ـ 251.

على أن مفاهيم الشعوبية، وأفكارها كانت واحدة، سواء بالمشرق أو بالمغرب، وهدفها هو التقليل من شأن العرب، وتفضيل العجم والفرس عليهم، حتى لو أن الشعوبي المهاجم لا يمت بأية صلة لهؤلاء الذين يمتدحهم ويفضلهم على العرب. وكل ما يربطه بهم هو العداء السافر الذي يكنُّه جميعهم إلى العرب.

ولهذا يتسع مفهوم العجم عند ابن غرسيه، فلا يقتصر على قومه الروم، أو بني الأصفر حسب[28]، بل يشمل مختلف العناصر غير العربية التي يمكن أن تنضوي تحت لائحة العداء الشعوبي للعرب في ذلك العصر. ولا يترك ابن غرسيه ميزة من الميزات الطبيعية والخصال الخلقية إلا ووازن بينها، وفخر بها على العنصر العربي، ففخر ببياض العجم على سمرة العرب، وقابل بين حياة العرب القدامى بين الإبل والشاء، وحياة الأكاسرة والقياصرة والأساورة في ظلال السيوف والرماح والدروع. كما فخر بقومه ذوي الأرومة الرومية والجرثومية الأصفرية، أصحاب الإحسان والمجد العلي، والنسب السرّي، وأنهم لم يحترفوا الحرف المهينة: «فما سُسنا قطُّ قُروداً ولا حِكْنا بُروداً»[29]. ويمجد شجاعتهم: «إذا قامت الحرب على ساق وأخذت في اتِّساق. . . صُبُر تزدان بهم المحافل، والجحافل، قُيول على خيول، كأنها فيول، كواكب المواكب، نجوم الرُّجوم، من العجم، ضَراغمة الأجم، بنو غاب المنتفون من كلِّ عاب، لم تلدهم صواحبُ الرايات»[30]. ويُعرِّض ابن غرسيه هنا ببغايا الجاهلية اللائي كن يجعلن على بيوتهن رايات ليعرفن بها. ويفخر بقومه الذين ولدوا من سارة زوج النبي إبراهيم عليه السلام، بينما يقلل من شأن هاجر ضرتها، التي يعدها أَمة: «أُمُّكم لأمِّنا

(28) المصدر نفسه: 3/ 247.

(29) المصدر نفسه: 3/ 247.

(30) المصدر نفسه: 3/ 248 ـ 249.

كانت أَمة إن تنكروا ذلك تُلفوا ظَلمة»[31].

ولا يكتفي ابن غرسيه بهذه التهم الباطلة، بل يستمر كعادة الشعوبيين في المشرق بالتنديد بالعرب، والتقليل من شأنهم، فينعتهم بأنهم رعاة يحلبون المواشي، حرفهم دنيئة، ويكتفون بالشهوات الدنيا، كالطبل والزمر، ومعاقرة الخمر، ولبس الخشن من الثياب، وأكل أردأ الطعام. وفي المقابل يمتدح العجم، ويعظم شأنهم، ويعيِّر العرب بتخليصهم من أيدي الأحباش في اليمن: «... فلهم عظيم الشأن، واليد الطولى، إذ تخلصوكم من أكف الحبشان، صنيع منيع، وَمِنَّة لا يشوبها مَنَّة، فيا لها منحة، لكنها أعقبت محنة، إذ صادفت كفرة لا شكرة»[32]. ويزيد ابن غرسيه في نزعته العنصرية، فيتباهى بالعجم وبنزعتهم الأرستقراطية في الملبس والمأكل والمسلك، وينسب إليهم العلوم الفلسفية: «حلُم علم ذوو الآراء الفلسفية الأرضية، والعلوم المنطقيّة الرياضية، كحملة الأسترلوميقي [علم النجوم] والموسيقى، والعَلَمة بالارتماطيقي [علم العدد والحساب]، والجومطريقي [علم المساحة والهندسة]، والقَومَه بالألوطيقي والبوطيقي [الشعر]. . . حبسوا أنفسهم على العلوم البدنية والدينية لا على وصف الناقة الفَدَنيَّة. . .»[33]. ثم يختتم قائمة العيوب التي يعيِّر بها العرب بالإشارة إلى فِعلة أبي رغال في تعليم الأحباش طريق الوصول إلى مكة: «وإذا أبو رِغالكُم قاد فيل الحبشة إلى حرم الله لاستئصالكم»[34].

وخوفاً مما قد يُشتمُّ من كلامه مما يمس القصيدة الدينية، لا ينسى ابن غرسيه، كعادة شعوبيّي المشرق، أن يتستر وراء مبادئ الإسلام، وحب الرسول الكريم محمد عليه الصلاة والسلام. وهو يحاول أن يفصل بين النبي

---

(31) المصدر نفسه: 3/247.

(32) المصدر نفسه: 3/250.

(33) المصدر نفسه: 3/251 ـ 252.

(34) المصدر نفسه: 3/252.

وقومه العرب، بقوله إن التبر من التراب، والمسك بعض دم الغزال. ولكنه موقف مكشوف، لا يخفى على أحد، فلا يمكن إنكار الأصل العربي الهاشمي للرسول، على الرغم من محاولة ابن غرسيه التمويه في هذا الأمر بنسبته إلى إسماعيل وإبراهيم: «لكن الفخر بابن عمنا، الذي بالبركة عَمَّنا، الإبراهيمي النسب، الإسماعيلي الحسب...»[35] ومع هذا، فإن ابن غرسيه لا يلبث أن يكشف أوراقه كاملة، حين يضيف معيِّراً العرب بعبادة الأوثان قبل الإسلام، مفتخراً بما كان عليه قومه، ومن يفضلهم من العجم: «أما نحن فمن أهل التثليث وعبادة الصُّلبان»[36].

إن هذه الجرأة المتناهية التي هاجم بها ابن غرسيه مبدأ السيادة العقلية والسياسية للعرب، والقحة التي استعملها ضد كل ما يمت إليهم بصلة، لا يمكن أن تفسر إلا بازدياد نفوذ وسيطرة الصقالبة في منطقة الساحل الشرقي للأندلس، فلو أنه كتب في مكان آخر يسيطر عليه العنصر العربي، لما استطاع أن يكتب بمثل هذا الأسلوب دون أن يتعرض لعقابهم ونقمتهم[37]. وقد أثار هذا الأمر دهشة أبي الحجاج يوسف بن محمد البلوي، الذي عاش بعد ذلك بنحو قرنين، فقال «والعجب من أهل ذلك الزمن كيف استقروا على هذه الفتن وأقروا هذا المجترئ على هذا الاجتراء وما جاء به من الافتراء أم كيف أبلعوه ريقه وأوسعوا له طريقه ولم يهلكوه وفريقه...»[38] ولكنه يستدرك فيعترض أن ابن غرسيه كتم هذه الرسالة، أو بعث بها سراً إلى جماعته، ولم تشتهر إلا بعد وفاته، وحينئذ رد عليها من وقعت بيده.

والواقع أن ردود الفعل كانت قوية جداً إزاء هذه الرسالة، ولكنها ردود فعل أدبية، حيث لم يكن هناك سلطة عربية يمكن أن تعاقب مثل هذا

(35) المصدر نفسه: 3/252.
(36) المصدر نفسه: 3/252.
(37) ينظر: العبادي، المرجع السابق، ص30.
(38) ألف باء: 1: 353.

الشعوبي. وتدل كثرة الردود من جانب واحد على هذه الرسالة أن الشعور بالعروبة كان قوياً بالأندلس على مدى الزمن، وأن السند الشعوبي لم يكن على شيء من القوة الأدبية[39]. ومن المحتمل أن أول من رد على هذه الرسالة هو أبو جعفر بن الخراز، الذي وجهت إليه الرسالة، وتحمّل إهانات وهجاء ابن غرسيه الشخصية، إضافة إلى مهاجمة قومه العرب، ولكن لا تشير المصادر إلى مثل هذا الرد المفترض. وعلى أي حال، هناك ردود كثيرة، منها ما وصل إلينا، ومنها ما أشير إليه في المصادر، ولم يصلنا. وتدل هذه الردود جميعاً على قوة التيار العربي في المغرب والأندلس واستمراريته، وعدم السكوت على ما جاء في الرسالة لفترة قد تصل إلى قرنين من الزمن.

ومن معاصري ابن غرسيه الذين ردوا عليه، أبو جعفر أحمد بن الدودين البلنسي، الذي كان معاصراً أيضاً لابن بسام الشنتريني صاحب كتاب «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة». وقد التقى به الأخير سنة 477هـ/ 1084م، وأخبره برسالته التي رد فيها على أبي عامر أحمد بن غرسيه[40]. وتتضمن هذه الرسالة لهجة قوية في الرد، تبتدئ بإضفاء أشنع الصفات وألعنها على ابن غرسيه، الذي يستحق الصلب على بابه جواباً على ما كتبه بحق العرب، كما يرى ابن الدودين. ولكنه يأسف لعدم وجود رجال ذوو حمية وهمة ليعاقبوه على ما تورط فيه. بعد هذا يبدأ ابن الدودين البلنسي في مناقشة ابن غرسيه نقطة نقطة، وصرف المعايب والأوصاف التي ألصقها بالعرب، ودفعها وإرجاعها إلى العجم. من ذلك مثلاً قوله: «وأما وصفك قومك أنهم مُجد، نُجد، شُمخ، بُذخ، عرقٌ، فهيهات ذلك منهم، تلك صفات قومنا العرب

(39) ينظر: عباس، المرجع السابق، ص172.

(40) ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م2، ص703 ـ 704؛ وانظر نص الرسالة في مخطوط الاسكوريال المشار إليه سلفاً؛ ونوادر المخطوطات: 3/ 302 ـ 308؛ ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م2، ص715 ـ 722.

ذوي الأنساب، والأحساب، والعلوم، والحلوم أولي اللَّسن، والبيان واللَّحن، والإسهاب في الصواب، والحكمة وفضل الخطاب، فُرسان الأعراب، وأرباب القِباب، ومُعْمِلي الصوارم والحِراب. . .»[41]. كذلك يسخر ابن الدودين مما أشار إليه ابن غرسيه عن العلوم التي نسبها إلى العجم، فيقول: «وأما فخرك بعلمهم الشرائع، فمن أبدع البدائع... وجهلهم بذلك أوضح من أن يُشرح، أبين من أن يُبيّن. . .»[42]. ثم يصحح له بعض المفاهيم فيما نسبه إلى العرب، وينزع عن قوم ابن غرسيه صفات الفروسية التي ألحقها بهم، ويسهب في ذلك، إذ يجد المجال واسعاً للحديث عن تراث العرب وتاريخهم في الفروسية: «مجالسهم السروج، وريحانهم الوشيج، وموسيقاهم رنَّات الرُدينيَّات. . .»[43]. ويختتم ابن الدودين رسالته بتقريع ابن غرسيه، معيباً عليه جهله وعصبيته التي كشفت عورات قومه الأعاجم: «وما كان أغناك يا كشاجم، عن كشف عورات آلك الأعاجم، لكن ضَعْفُ نظرك، حداك إلى هذرك، وسوء أدبك، وافى بك على عطبك، نسأل الله سِتراً يمتدّ، ووجهاً لا يُسوَّد»[44].

وقد رد على ابن غرسيه أيضاً أحد الأدباء القريبي الصلة بعهده، وهو أبو الطيب عبد المنعم بن من الله القروي المتوفى سنة 493هـ/ 1099م[45]. وكان عنوان رسالته هو: «حديقة البلاغة ودوحة البراعة المورقة أفنانها، المثمرة أغصانها، بذكر المآثر العربية، ونشر المفاخر الإسلامية، والرد على ابن غرسيه فيما ادعاه للأمم الأعجمية»[46]. وقد ابتدأ ابن من الله رده بذكر

(41) نوادر المخطوطات: 3/ 307.

(42) المصدر نفسه: 3/ 307.

(43) المصدر نفسه: 3/ 307.

(44) المصدر نفسه: 3/ 308.

(45) أبو القاسم خلف بن عبد الملك ابن بشكوال؛ كتاب الصلة، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966: 2/ 392، ترجمة رقم (840).

(46) البلوي، المصدر السابق: 1/ 350؛ وانظر نص الرسالة في نوادر المخطوطات: 3/ 310 ـ

فضل العرب على ابن غرسيه، حيث ربوه صغيراً، وعلموه لغتهم، وثقفوه بثقافتهم، لكنه أنكر هذا الجميل، واستعمل هذه اللغة للهجوم عليهم: «فأخْبِرني عنك أما كانت للعرب يدٌ تشكرها، أو مِنَّة تذكرها. أما جَبَرت نقيصتُك، أو رفعت خسيستك. . . ألم تُربِّك فيها وليداً، أما أنطقَتْك بعد العجمة، أما أسلقتك بعد اللكنة، حتى إذا اشتد كاهلك، وعلم جاهلك، وقوي ساعدك، ورقي صاعدك، كفرت نعمتها لديك، ونثرت عصمتها من يديك، أخذت تطاولها بأرسانها، وتقاولها بلسانها. . .»(47).

ويشير ابن من الله في رده على رسالة ابن غرسيه، على نمط صاحبه ابن الدودين، في تناول كل القضايا التي أثارها الأول ضد العرب، ويحاول أن يفنِّد اتهاماته ويصدها، وينفذ إلى أمور دقيقة في هجومه على العجم، كالقول بعدم وجود اسم للسخاء بالرومية، ولا رسم للوفاء في العجمية، ويشير إلى تعيير ابن غرسيه للعرب بالنياق الجرب، فيقول: «. . . سَعَروا عليكم نار الحرب بتلك الأنيق الجُرب، فكسروا كياسرتكم، وقصروا قياصرتكم، وأخمدوا نار صولتكم، ومحوا آثار دولتكم. . .»(48). ويفخر ابن من الله بشجاعة العرب وبأسهم، ويطلب من ابن غرسيه ألاّ يفاخرهم بالطعام والشراب، بل بالطعان والضراب. وهنا يجد مجالاً رحباً للإشارة إلى أمجاد العرب في فتوحهم، ووصولهم إلى ما وراء النهر، وقهرهم للساسانيين والبيزنطيين، ومهاجتمهم القسطنطينية . كذلك يغمز ابن من الله ابن غرسيه في الإشارة إلى عدم وضوح معاني النخوة والشرف والغيرة لدى قومه بقوله: «لا تُغيرون ولا تغارون ولا تمنعون ولا تمتنعون، قلوبكم قواء، وأفئدتكم هواء، وعقولكم سواء، قد لانت جلودكم، ونهدت نهودكم، واحمرَّت خدودكم، تحلقون اللحى والشوارب، وتتهادون القبل في المشارب....

330؛ ابن بسام، المصدر السابق، ق3، م2، ص722 ـ 746.

(47) نوادر المخطوطات: 3/ 310 ـ 311.

(48) المصدر نفسه: 3/ 300 ـ 312.

والمباضعة عندكم كالمراضعة، ما في السُّكر عندكم نُكْر، تُبيحون ولوج العلوج على بدور الخدور...»[49]. ثم يكرس ابن من الله صفحات عديدة من رسالته في الرد على اتهامات ابن غرسيه التي تتضمن عدم معرفة العرب للعلوم، فيشير إلى فضلهم ومآثرهم في كثير من المعارف، وعدم نبوغ الأعاجم فيها، ويختتم رسالته بالهجوم على ما ادعاه ابن غرسيه من مدح للرسول عليه الصلاة والسلام، مبيناً كذب وافتراءه، ومحاولته المكشوفة لتغطية موقفه المعادي للعروبة والإسلام.

استمرت رسالة ابن غرسيه الشعوبية تثير نخوة العرب وكتّابهم، ليس في الأندلس حسب، بل في المغرب أيضاً، حيث تصدى أبو يحيى بن مسعدة، وهو أحد الشيوخ الأجلاء الذين عاشوا في ظل دولة الموحدين، بالرد على رسالته. ويمكن أن نقدر تاريخ رسالة ابن مسعدة استناداً إلى عصر محمد بن عبد الله بن تومرت الملقب بالمهدي والمتوفى سنة 534هـ/ 1139م، والخليفة عبد المؤمن بن علي المتوفى سنة 558هـ/ 1169م، حيث أشار ابن مسعدة إليهما في الرسالة[50]. وتعد هذه الرسالة من أطول الرسائل التي وصلتنا في الرد على ابن غرسيه[51]. وهي لا تختلف من حيث المحتوى والمضمون عن الرسالتين المذكورتين أعلاه، حيث حاول فيها ابن مسعدة أن يفند اتهامات ابن غرسيه، ويرد عليها بمثلها، مبيِّناً معايب الفرس والعجم عامة. ولكن هذه الرسالة تختلف عن سابقتيها من حيث الأسلوب، واستخدام التعابير المكشوفة في كثير من الأحيان، إمعاناً في الحط من ابن غرسيه، والتصدي الحازم لما جاء في رسالته.

وهناك رسالة أخرى[52] لكنها مجهولة المؤلف، تعرضت أيضاً لما أثاره

(49) المصدر نفسه: 3/ 313.

(50) ينظر: نوادر المخطوطات: 3/ 290 ـ 291.

(51) ينظر نص الرسالة في: المصدر السابق: 3/ 256 ـ 291.

(52) ينظر نصها في: المصدر السابق: 3/ 294 ـ 299.

ابن غرسيه الشعوبي. ويرجح الأستاذ عبد السلام محمد هارون[53]، أن مؤلفها هو ابن مسعدة نفسه للتشابه الشديد بين أسلوبي الرسالتين. ولكن أبا البقاء صالح بن شريف الرندي (ت684هـ/ 1285م) ينسب في كتابه روض الأنس ونزهة النفس، هذه الرسالة إلى أبي العلاء بن الجنان الشاطبي، وهو جد الشاعر أبو الوليد بن الجنان الذي وصل إلى المشرق وصاحَبَه ابن سعيد المغربي في مصر والشام[54]. وهذه الرسالة قصيرة، تتناول أهم المحاور التي ركز عليها ابن غرسيه، وترد عليها. وقد أشار المؤلف في بدايتها إلى هوية ابن غرسيه ووصفه بالشعوبي قائلاً: «لشدَّ ما استهواك أيُّها الشعوبي شيطانُك. . .»[55]. ثم يستمر بعد ذلك في تفنيد أكاذيبه وتهمه التي ألصقها بالعرب.

وهناك مجموعة أخرى من الردود العربية على رسالة ابن غرسيه الشعوبية، لكنها لم تصل إلينا مع الأسف، باستثناء آخر رسالة، وهي من إنشاء أبي الحجاج يوسف بن محمد المالكي الأندلسي المعروف بابن الشيخ البلوي (ت 604هـ / 1207م). ويعود إليه الفضل في التعريف ببعض هذه الردود التي فقدت، ومنها رسالة الفقيه أبي مروان عبد الملك بن محمد الأوسي، وعنوانها «رسالة الاستدلال بالحق، في تفضيل العرب على جميع الخلق، والذب والانتصار، لصفوة الله المهاجرين والأنصار»[56]. ومنها رسالة الكاتب ذي الوزارتين أبي عبدالله بن أبي الخصال الغافقي (ت 450هـ/ 1145م) الموسومة: «خطفُ البارق وقذفُ المارق في الرد على ابن غرسيه

(53) المصدر نفسه: 3/ 277.

(54) انظر: أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق، إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1968: 2/ 120؛ عبد القادر زمامة، «كتاب روض الأنس ونزهة النفس لأبي البقاء صالح بن شريف الرندي 601 ـ 684هـ»، مجلة معهد المخطوطات العربية، م18، ج1، 1972، ص334 ـ 335.

(55) المصدر نفسه: 3/ 294

(56) البلوي، المصدر السابق: 1/ 350.

الفاسق في تفضيله العجم على العرب وقرعه النبغ بالغرب». ومن المتأخرين الذين أشار إليهم البلوي أيضاً، الفقيه المحدث أبو محمد عبد المنعم بن عبد الرحيم الخزرجي الغرناطي، الذي يعرف بابن الفرس (ت597هـ/ 1200م). وقد رأى البلوي رسائل هؤلاء الأدباء، لكنه لم يذكر عنواناً لرسالة عبد المنعم الغرناطي، واكتفى بالنسبة لرسالة ابن أبي الخصال بالقول: «فأما ابن أبي الخصال، فأخنى عليه [يقصد على ابن غرسيه] وصال، بحجاج أمضى من النصال، ما له عنها انفصال»[57].

ويشير البلوي[58]، إلى انه اطلع على جميع هذه الردود وعلى كلام ابن غرسيه في رسالته «الدالة على فساد القول وفسالته التي فضل فيها العجم على العرب، وأراد أن يُعرب فأعجم»، فاستفزه ذلك وأغاظه ما اقترفه ذلك الجاهل، فرأى من الواجب عليه أن يدلي بدلوه في الرد والانضمام إلى النخبة الخيرة من الكتّاب المدافعين عن القيم العربية ضد الهجمة الشعوبية في الأندلس. فأنشأ ما يشبه المقامة الهزلية التي يختلط فيها الشعر بالنثر[59]. وقد ركز في رده على كبر فِعلة ابن غرسيه، ومدحه غير أهل ملته من الأكاسرة والقياصرة، كما تعجب من معاصري ذلك الزمن، وكيف أنهم سمحوا له بما اجترأ عليه، ولم يعاقبوه على ما ارتكبه بحق العرب.

وإذا كان جميع من أشرنا إليهم قد اختاروا أسلوب الرسالة في الرد على ابن غرسيه، فقد انفرد الشاعر أبو بكر يحيى بن محمد، المعروف بالجزّار السرقسطي، الذي عاش في عصر ابن غرسيه، في الرد عليه شعراً في قصيدة وصلنا منها عشرة أبيات، مطلعها :

يا مفتياً بانتقاص الشرع إعصاراً إن كنت ريحاً فقد لاقيت إعصاراً

(57) المصدر نفسه: 3/ 351.

(58) المصدر نفسه: 3/ 350 ـ 355.

(59) ينظر، هارون، نوادر المخطوطات: 3/ 40.

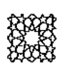
ويحتمل أن تكون القصيدة أطول من ذلك، نظراً لطول نفس هذا الشاعر. ولكن على أي حال، فإن نبرة الإباء والعزة واضحة في الأبيات الباقية، والتي يحرض فيها الجزار الناس للنهوض بحماية الدين إزاء تبجح ابن غرسيه[60].

إن ما عُرض في هذا البحث يدل دلالة قاطعة على أن الحركة الشعوبية كانت حركة واحدة، ذات مفاهيم معروفة ومحددة، لا يختلف عليها الشعوبيون في المشرق أو المغرب والأندلس. وإنهم تعمدوا الإساءة إلى العرب، وذلك في محاولة طمس معالم حضارتهم، ورد كل ما هو خيِّر وجيِّد من شيمهم إلى العنصر الأعجمي. ولم يضع شعوبيو الأندلس أية حواجز أو حدود بينهم وبين أولئك الذين أنكروا فضل العرب في المشرق، بل فاخر ابن غرسيه بأمجاد الأكاسرة، والقياصرة على الرغم من البعد الزمني والجغرافي الذي يفصله عنهم. وتبين لنا أيضاً أن العرب في المغرب والأندلس، شأنهم في ذلك شأن إخوانهم في المشرق، لم يسكنوا على تلك الإدعاءات والتخرصات الشعوبية، بل قاوموها بكل ما تيسر لهم من قوة. وحينما أفل نجمهم السياسي، وانحسرت سلطتهم عن الحكم، لم يقف مفكروهم وأدباؤهم مكتوفي الأيدي، بل أمطروا دعاة الشعوبية وابلاً من الرسائل التي ترد على ما ذكره ابن غرسيه، وتكيل الصاع صاعين لأولئك الذين جحدوا فضل الأمة العربية عليهم، وأنكروا دورها في خدمة الإنسانية عامة.

(60) ينظر: أبو بكر يحيى بن محمد المعروف بالجزار السرقسطي، روضة المحاسن وعمدة المحاسن، صنعة أبي عبدالله محمد بن عبد الله بن مطروح السرقسطي، تحقيق ودراسة، منجد مصطفى بهجت، بغداد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1988، ص46، 174 ـ 175.



التأثير الحضاري المتبادل بين الأندلس المسلمة وإسبانيا النصرانية في العصور الوسيطة



قدم هذا البحث إلى الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية في لندن عام 1994،
ونشر في مجلة التربية والعلم، العدد 19، الموصل، 1996

تمهيد:

لا شك أن التاريخ الحضاري للإنسانية جاء حصيلة التعاون والأخذ والعطاء بين مختلف الحضارات الكبرى المتعاقبة التي تركت آثارها على تاريخ البشرية بشكل عام، ويتجلى هذا التأثير بشكل كبير في شبه الجزيرة الآيبيرية حين التقى الإسلام مع هذه البيئة، وتفاعل معها لما يقرب من تسعة قرون، وهكذا توفر الوقت اللازم للتغلغل في البنية العرقية والاجتماعية والثقافية الموجود سابقاً، والتي اندمجت إلى حد كبير وتفاعلت مع الحضارة الإسلامية. ولما ظهرت الكيانات الإسبانية المستقلة في الشمال، لم تنعزل هي الأخرى، بل تفاعلت بشكل أو بآخر مع المعطيات الحضارية للمسلمين في الجنوب. وكان التأثير الحضاري المتبادل يتم داخل الأندلس ذاتها بين

المسلمين والسكان المحليين من جهة، وعبر خطوط الحدود التي كانت تمتد لحقبة طويلة من الزمن من أقصى شمال البرتغال الحالية عند نهر الدويرة (Duero) في الغرب، وحتى جنوب برشلونة (Barcelona) إلى الشمال من نهر الإبرة (Ebro) في الشرق، ومن هذا التعايش المستمر، والصراع المرير بين الجانبين، والاختلاط في أيام السلم والحرب، تولدت تلك الحضارة التي تتصف بخصب غير عادي، وبإمكانية عالية على الأخذ والعطاء.

ويجدر قبل الاسترسال في عرض هذا التأثير المتبادل للحضارة، أن نحدد، ولو بصورة مبسطة جداً، مفهوم كل من مصطلحي الأندلس المسلمة، وإسبانيا النصرانية، فالأندلس: هي المناطق التي كانت فعلاً تحت الحكم العربي الإسلامي من شبه الجزيرة الآيبيرية[1]. وكانت هذه المناطق تضم في المراحل الأولى من الوجود الإسلامي أراض ذات مساحة كبيرة جداً، ثم ابتدأت بالتقليم كلما ازداد الزحف الإسباني نحو الجنوب، حتى أصبح مفهوم الأندلس أيام مملكة غرناطة يعني أجزاء محدودة من جنوب شبه الجزيرة الآيبيرية فقط.

أما إسبانيا النصرانية، فقد نشأت نتيجة تجمع بعض فلول المقاومة القوطية بعد الفتح الإسلامي، في شمال وشمال غرب شبه الجزيرة، لا سيما في هضاب أشتوريش (Asturias)، وكذلك في هضاب كانتبرية (Cantabria)، أي في نافار (Navarre) وبسكونية في الشرق[2]، مكونة نواة لدويلات إسبانية، أهمها: مملكة جليقية وليون (Galicia and Leon) ومملكة نافار. أما مملكة قشتالة (Castile)، التي نتجت عن اتحاد قلاع الحدود التي أنشأتها مملكة ليون على ضفاف نهر الدويرة، فظهرت في القرن الرابع للهجرة/

(1) ينظر عبد الرحمن علي الحجي، أندلسيات، المجموعة الأولى، بيروت، دار الإرشاد، 1969، ص11.

(2) H.V. Livermore, The origins of Spain and Portugal, London, George Allen and Unwin Ltd., 1971, PP. 208, 323. Ibid, P. 394.

العاشر الميلادي، بزعامة الكونت فرنان كونثاليث (Fernan Gonzalez)، كذلك نشأت في برشلونة إمارة صغيرة أصبحت نواة لإمارة قطالونية (Catalonia) فيما بعد، والتي دُمجت مع مملكة أراغون (Aragon) عام 532هـ/ 1137م. وتحولت إمارة البرتغال التي كانت تابعة لقشتالة إلى مملكة مستقلة في عهد ألفونسو هنريكيز (Alfonso Enriquez) 532هـ ـ 580هـ/ 1128 ـ 1185م[3]، وقد أخذت هذه الدولة تقوم بنصيبها في الصراع مع الأندلس وتوسيع مساحتها على حساب الأراضي الإسلامية في غرب شبه الجزيرة، في الوقت الذي كانت فيه كل من قشتالة، التي اندمجت مع مملكة ليون، وأراغون تهاجمان المناطق الوسطى والشرقية. وبعد أن تم اتحاد هاتين المملكتين في عصر الأمير فرديناند (Ferdinand) ملك أراغون، وابنة عمه إيسابيلا (Isabella) ملكة قشتالة سنة 884هـ/ 1479م، تهيأت الظروف لإسبانيا النصرانية لمهاجمة غرناطة، والقضاء على الوجود السياسي للمسلمين في آخر معاقلهم في الأندلس سنة 897 هـ / 1492م[4].

* * *

على الرغم من الصراع المرير الذي دار بين الأندلس والممالك الإسبانية خلال تلك الحقب الطويلة من الوجود العربي الإسلامي في شبه الجزيرة الآيبيرية فإن تداخل المسلمين والنصارى كان مستمراً على مختلف الأصعدة، سواء كان ذلك في الأندلس ذاتها، أم مع الإمارات الشمالية. ولم

(3) ولزيادة المعلومات عن الإمارات الإسبانية ينظر: نص لسان الدين محمد بن الخطيب، الذي نشره ملشور انطونيا Melchor M. Antuna بعنوان Una Version Arab Compendiada de la Estoria de Espana "de Alfonso el Sabio", Al - Andalus, Vol. I, 1933, PP. 116-128 ;

وينظر أيضاً: ابن الخطيب، تاريخ إسبانيا الإسلامية أو كتاب أعمال الأعلام، القسم الثاني: الأندلس، نشر ليفي بروفنسال بيروت، دار المكشوف، 1956 ص 322 فما بعدها.

(4) محمد عبد الله عنان، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين، ط2، القاهرة، مطبعة مصر، 1958، ص180.

يقتصر هذا التداخل على فترات السلم فحسب، بل شمل أوقات الحروب أيضاً، وغطى معظم أجزاء شبه الجزيرة، إذ أصبح هذا التأثير واضحاً في البيئة وفي الحياة اليومية، ولا يمكن بأي حال من الأحوال وضع حد فاصل له. وهذا ما عبر عنه بحق المؤرخ الإسباني روبيرتو لوبيث (Roberto Lopez) حين قال: «إنه لن يعرف أبدا متى أو أين ينتهي الشرق أو يبدأ الغرب في آيبيرية»[5].

وحين يتم الاتصال بين شعبين، فمن الطبيعي أن الحضارة الأعلى هي التي تؤثر على الأخرى، وهذا ما حصل فعلاً بين العرب والإسبان، فقد انتقلت الحضارة الإسلامية الراقية وتغلغلت بشكل فعال في شبه الجزيرة الآيبيرية، على العكس من التأثير النصراني، الذي لم تعدل قوته أبداً ما كان للتأثير الإسلامي على العناصر النصرانية في شبه الجزيرة[6]. وتمت عملية الانتقال الحضاري هذه بطرق شتى، أهمها الدور الذي قام به كل من المستعربين (Mozarbees)، والمدجنين (Mudejares)، فضلاً عن الزواج المختلط الذي شاع بين الشعبين، ودور التجار، والعبيد الهاربين، والعمال المتجولين، ومدراس الترجمة التي أسهمت بنقل التراث الثقافي والعلمي للمسلمين إلى إسبانيا النصرانية، ومنها إلى أوربا.

ويأتي المستعربون في طليعة العناصر التي ساهمت في عملية النقل، وهم نصارى الإسبان الذين عاشوا مع المسلمين في الأندلس. وكانوا يُسمون

---

(5) Roberto Lopez, Les influences Orientales et L'eveil economique de L'Occident, (Cahiers d Histoire Mondiale), Vol. I, (1954) P. 605;

وتنظر الترجمة العربية لها المقال بعنوان: «التأثيرات الشرقية والنهضة الاقتصادية في الغرب» نشرت ضمن كتاب (بحوث في التاريخ الاقتصادي)، ترجمة، توفيق إسكندر، القاهرة مطبوعات الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، 1961، ص160 والمقال ص(142 ـ 187).

(6) The Cambridge Medival History, Cambridge University Press, 1964, Vol. 111, 437-438.

أيضاً بعجم الذمة، أو أهل الذمة. وقد تعلموا العربية، وكثيراً من العادات والتقاليد الإسلامية، لكنهم احتفظوا بديانتهم النصرانية، لهذا سموا بالمستعربين. وقد تمتعوا بالحرية الدينية في إقامة الشعائر الخاصة بهم، وكان لهم رئيس في كل مدينة يعرف بالقومس (Comes)[7]. وكان هؤلاء بحكم معرفتهم للغتين العربية والإسبانية القديمة يتنقلون بحرية من أراضي الأندلس إلى الإمارات الإسبانية. كما سكن الكثير منهم في مناطق الحدود المهجورة التي تقع بالقرب من الممالك الإسبانية، وبالتدريج أصبح هؤلاء وما يحملونه من حضارة جزءاً من إسبانيا النصرانية[8]. وقد أقام بعض هؤلاء المستعربين في الشمال، وأنشأوا الكنائس المتأثرة بفن العمارة الإسلامي[9]. كما تناول التأثير الذي نقله المستعربون أيضاً النظم والعادات الاجتماعية. فضلاً عن اللغة والأدب والفنون، كما سيشار إلى ذلك لاحقاً في البحث.

وفي مرحلة تالية قام عامل آخر بدفع حركة الامتزاج بين الحضارة الإسلامية وإسبانيا النصرانية، ذلك هو وجود عدد كبير من المسلمين الذين بقوا تحت ظل الحكم الإسباني بانتقال مدنهم إلى هؤلاء، فعندما كانت إحدى هذه المناطق تقع بأيدي نصارى الشمال، لم يكن ذلك يعني توقف وجود المسلمين فيها، بل على العكس، كان الكثير منهم يبقون في هذه المناطق محتفظين بعاداتهم وتقاليدهم، ويمارسون طقوسهم الدينية. ومن

---

(7) أبو بكر محمد بن عمر (ابن القوطية)، تاريخ افتتاح الأندلس، نشر: خوليان رايبيرا، مدريد، 1926، ص28؛ وينظر: عبد الواحد ذنون طه، التنظيم الاجتماعي في الأندلس في عصر الولاة، بحث ضمن محاضر ندوة النظم الإسلامية، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1987، ج2، ص338.

(8) W. M. Watt, A History of Islamic Spain, Islamic Surveys 4, Edinburgh, 1967, P. 171.

(9) ينظر: مانويل جوميث مورينو، الفن الإسلامي في إسبانيا، ترجمة القاهرة، لطفي عبد البديع والسيد محمود عبد العزيز سالم، القاهرة الهيئة العامة للكتاب، 1977، ص439؛ أيلي لومبير، تطور العمارة الإسلامية في إسبانيا والبرتغال وشمال إفريقيا، ترجمة، عطا الله جليان، بيروت، دار آسيا، 1985، ص146 - 147.

هؤلاء بعض أصحاب الحرف والمثقفين، الذين لعبوا دوراً بارزاً في نقل العلوم والفلسفة الإسلامية إلى الإسبان في الشمال. وكان ملوك وأُمراء هذه الممالك يضطرون إلى الاحتفاظ بهؤلاء المسلمين بسبب أهميتهم الاقتصادية للبلاد، وأطلق عليهم لفظ المُدَجَّنين، وهو مشتق من (دَجَنَ) أي أقام خاضعاً، غير أنه تحرَّف على ألسنة الإسبان في بعض الأحيان إلى (دجل) و (دجر)، وصار الموصوف به يسمى (مدجل) أو (مدجر)، وعلى هذه الصورة انتقل إلى الإسبانية الدراجة، فقالوا (موديخار Mudejar) واختفى أصله بإختفاء اللغة العربية من أَلْسن المسلمين الذين بقوا لفترة طويلة في أرض النصارى، ومنذ القرن العاشر للهجرة / السادس عشر الميلادي، فيما بعد عُرف المدجنون باسم الموريسكيين (Moriscos)، وهو الاصطلاح الذي استخدم أول مرة لتسمية مسلمي غرناطة بعد سقوطها عام 897هـ / 1492م[10]. وقد أدى وجود هؤلاء المدجنين، الذين شكلوا نسبة عالية جداً في مناطق النصارى إلى خلق بنية اقتصادية، وحضارة مادية وعلمية مشتركة بينهم وبين الإسبان[11].

وكان الزواج المختلط شائعاً بين المسلمين والنصارى، سواء في داخل الأندلس أم مع الإمارات الإسبانية في الشمال[12]. فمن المعروف أن المسلمين دخلوا إلى الأندلس بشكل جنود لا في شكل أُسر، ولهذا كانوا مضطرين للارتباط الأُسري بسكان شبه الجزيرة، فتزوجوا من سكان البلاد، وإرتبطوا معهم بالمصاهرات. وكان الحكام يشجعون مثل هذا النوع من المصاهرات، بل إن بعضهم تزوج من نساء إسبانيات، مثل عبد العزيز بن

(10) S. M. Imamuddin, "Moriscos", Islamic Culture, Vol. 33, 1959, P. 88.

(11) Watt, Op. Cit., PP. 150-151, 171.

(12) See: A. A. El- Hajji, "Intermarriage between Andalusia and Northern Spain in the Umayyad period", The Islamic Quartely Vol. X1, London, 1967, Nos, 1-2.

موسى بن نصير، الذي اقترن من إيخلونا (Egilona) أرملة لذريق (Rpderic) آخر ملوك القوط[13]. كما شجع مورجاتو (Mauregato)، (مورقاط في الرواية العربية)[14]، حاكم جليقية الغربية المتوفى سنة 173هـ/ 789م، زواج الفتيات النصرانيات من العرب، وبالغ في التودد إلى المسلمين. وكان هو ابناً لألفونسو الأول (Alfonso I 121 ـ 140هـ/ 739 ـ 757م)، من أم عربية، ولكن دعوته لم تلق النجاح المطلوب، بسبب موقف النصارى المتعصبين، ورجال الدين الذين أثاروا الشعب ضده[15].

وقامت علاقات قوية بين بعض الأسر المولدية في مناطق الثغور في الشمال الشرقي، مثل أسرة بني قسي، مع حكام نافار[16]. وكان لعامل الجوار الذي يربط الطرفين أثر كبير في قيام مثل هذه العلاقات التي كانت من القوة بحيث كان بنو قسي يقفون أحياناً مع أصهارهم النافاريين بوجه حكومة قرطبة، أو الحكام الإسبان في الشمال[17]. ولعل أهم المصاهرات التي تمت بين المسلمين ونصارى الشمال، هي تلك التي ربطت الأسرة الأموية الحاكمة في قرطبة بالأسرة النافارية، فقد تزوج الأمير عبدالله بن محمد بن عبد الرحمن الأوسط من إحدى الأميرات النافاريات، وهي ونقة (Iniga, Onneca)

---

(13) مجهول المؤلف، أخبار مجموعة، نشر لافوينتي القنطرة، مدريد، 1867، ص20؛ Isidoro Pacence, or The Chronicle of 754, (no. 42), P. 151.
نشرت ملحقاً برقم (2) لكتاب أخبار مجموعة المذكور أعلاه (ص146 ـ 162).

(14) ينظر: عز الدين أبو الحسن (ابن الأثير)، الكامل في التاريخ، بيروت، دار صادر، 1979، ج4، ص79.

(15) محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ط4، القاهرة مكتبة الخانجي، 1969، ج1، ص219؛ عبد الرحمن علي الحجي، أندلسيات، (المجموعة الثانية)، بيروت دار الإرشاد، 1969، ص58.

(16) علي بن أحمد بن حزم، جمهرة أنساب العرب، تحقيق، عبد السلام محمد هارون ط4، القاهرة، دار المعارف، 1977، ص502 ـ 503.

(17) أحمد بن عمر بن أنس العذري، نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار، تحقيق، عبد العزيز الأهواني، مدريد، 1965، ص31 فما بعدها.

ابنة فرتون بن غرسيه (Fortun Garcia) الأنقر، وأنجب منها ابنه محمد والد الخليفة عبد الرحمن الثالث، وكانت ونقة هذه، التي تعرف أيضاً في المصادر العربية باسم (دُرّ)[18]، قد تزوجت قبل ذلك من أمير نافاري هو (Aznar Sanchez)، وأنجبت منه ابنة، هي طوطة (Toda)[19]، التي ستصبح ملكة نافار، وتعاصر الخليفة عبد الرحمن الثالث الناصر لدين الله ابن محمد ابن عبد الله، وتفد عليه في سفارة سنة 347هـ / 958م لطلب السلم والصلح مع قرطبة[20]. وبذلك تكون الملكة طوطة عمة الخليفة عبد الرحمن الناصر لأنها أخت محمد والد الناصر من أمه ونقة، كما كانت أم الناصر أيضاً من شمال إسبانيا ومن نافار بالذات، واسمها في المصادر العربية (مزنة)[21].

أما الحكم بن عبد الرحمن الثالث، فقد تزوج أيضاً من امرأة نافارية من الباسك (Basques) أو البكنش، واسمها (صبح)، وهو الترجمة العربية لأصل اسمها الإسباني (Aurora)، أي الفجر[22]، وهي أم الخليفة هشام المؤيد. وسار الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر على هذه السياسة، فتزوج من ابنة ملك نافار، شانجة الثاني بن غرسيه (Sancho Garces II)، التي اعتنقت الإسلام، وتسمت باسم (عبدة)، وأنجب منها ابنه عبد الرحمن الذي أطلقت عليه أسم سانشويلو (Sanchuelo)، أي سانشو الصغير، ذكرى لأبيها، لأنه

---

(18) أبو العباس أحمد بن محمد بن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، نشر، كولان وليفي بروفنسال، ليدن، 1948، ج2، ص151.

(19) See: Oliver Y Hurtado (Manule), Discursos Leidos ante La Real Academia de la Historia de Madrid, No2. Vol. 111, P.107.

نقلاً عن الحجي، أندلسيات، المجموعة الأولى، ص83 فما بعدها.

(20) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر، بيروت، مؤسسة جمال للطباعة والنشر (د. ت)، ج4، ص143؛ أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق، إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1968، ج1، ص366.

(21) ابن عذاري، المصدر السابق، ج2، ص156.

(22) المصدر نفسه، ج2، ص253؛ وينظر: الحجي، أندلسيات، المجموعة الأولى، ص78.

كان أشبه الناس به، وقد حرَّفت العامة هذا اللفظ إلى (شنجول)[23]. كما تزوج المنصور أيضاً من تريسا (Teresa) ابنة برمودو الثاني (Bermudo II) ملك ليون، أثر قدوم الأخير إلى قرطبة سنة 375هـ/ 985م للاستعانة بالمنصور في مقاومة الأشراف الخارجين عليه وتوطيد عرشه[24].

إن هذه التفصيلات عن مصاهرات الأسر الحاكمة، يمكن أن تقدم نموذجاً لما كان عليه الأمر بالنسبة لبقية طبقات المجتمع التي شاع فيها الزواج المختلط بين المسلمين والنصارى داخل الأندلس ومع مناطق الشمال أيضاً. وتتوفر في المصادر التاريخية معلومات جيدة عن مثل هذه الزيجات البارزة لارتباطها بأسماء الحكام. ولكن مع ذلك يمكن أن نجد في بعض كتب الفقه والنوازل ما يشير إلى مصاهرات لعامة الناس، لا سيما أسرى المسلمين الذين يتزوجون من نصرانيات في الأسر[25].

وتدل هذه المصاهرات، سواء التي تمت بين الأسر الحاكمة، أم ضمن طبقات المجتمع الأخرى، أم الأسرى فيما وراء الحدود، على مدى العلاقات المتشابكة التي قامت بين سكان الأندلس من مسلمين ونصارى، وجيرانهم الإسبان في الشمال، مما كان له أثر بارز في احتكاك الشعبين واختلاطهم، وانتقال مظاهر الحضارة فيما بينهم .

ولعب التجار دوراً ملحوظاً في النقل الحضاري بين الجانبين، وكانت التجارة تتم في غالب الأحوال في أوقات السلم والصلح التي تسود بين الطرفين، وتتوفر في مصادرنا أدلة كثيرة تقترح أن العلاقات السليمة كانت

---

(23) ابن الخطيب، أعمال الأعلام، القسم الثاني (الأندلس)، 1956، ص66، ص73.

(24) ينظر: ابن خلدون، المصدر السابق، ج4، ص181.

R.m Pidal, La Espana del Cid. Modrid, 1947, P. 71

نقلاً عن: عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ج2، ص853.

(25) ينظر: أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، أخرجه جماعة من العلماء بإشراف محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1981، ج3، ص168، 250.

الشغل الشاغل والهدف للمجتمعات على جانبي الحدود، التي حظي بعضها بحقب طويلة من السلام، فعلى سبيل المثال، كانت هناك نحو 85 سنة سلام مقابل 25 سنة من الحرب الرسمية بين قشتالة ومملكة غرناطة في الحقبة من 751 ـ 865هـ/ 1350 ـ 1460م[26] الأمر الذي وفر جواً صالحاً للتجار لممارسة أعمالهم والتنقل بين الحدود، وهناك إشارات إلى ورود تجار نصارى من الشمال إلى الأندلس في عهود مختلفة، منها على سبيل المثال ما ذكره الونشريسي[27]، عن تجار من طليطلة وردوا إلى قرطبة أيام الأمير المرابطي أبي طاهر تميم بن يوسف بن تاشفين.

وعلى الرغم من الموقف الفقهي الذي لا يجيز المتاجرة ببعض السلع لأهل الحرب، كالسلاح وغيره، لكن يبدو أن أهل الأندلس كانوا مضطرين لذلك لغرض الحصول على سلع أخرى ضرورية، لا سيما المواد الغذائية والملابس[28]. وتتطلب هذه الحالة بالضرورة وجود زخم تجاري كبير بين الجانبين، الأمر الذي ساعد على انتقال المؤثرات الحضارية بوساطة هؤلاء التجار الذين لعبوا دور الوسيط بين الحضارتين.

وهناك فئة أخرى ساهمت في النقل الحضاري بين الجانبين، لا سيما في أوقات الهدنات، وتضم هذه الفئة مجموعة الباحثين عن الأسرى، وهم الوسطاء الذين يسمون بالفكاكين (Alfaqueques)[29]. تتلخّص مهمتهم في البحث عن الأسرى وفدائهم. وكانوا يأتون عادة بعهد من أرض النصارى إلى

---

(26) M.Mackay, Spain in the Middle Ages, London, The Macmillan Press Ltd, 1977, PP. 197-198.

(27) المعيار المعرب، ج9، ص598 ـ 599.

(28) المصدر نفسه، ج5، ص312؛ وينظر ايضاً: ج2، ص199؛ ويقارن: عبد الواحد ذنون طه، «أهمية الكتب الفقهية في دراسة تاريخ الأندلس...» بحث منشور ضمن كتاب: حضارة الأندلس في الزمان والمكان/ أعمال الندوة الدولية 16 ـ 18 أبريل (نيسان) 1992، جامعة الحسن الثاني، المحمدية، 1993، ص142 ـ 143 والبحث (ص119 ـ 150).

(29) الونشريسي، المصدر السابق، ج2، ص162؛ Mackey, Op, Cit., PP. 198-199.

أرض المسلمين أو بالعكس، لهذه كانوا مستثنين من عداوة الحدود، ويسافرون بكثرة لممارسة مهنتهم ويختلطون بكل طبقات المجتمع، ويمكن أن يتولى هذه العلمية فضلاً عن الفكاك، ولي الأسير أو من يفوضه، أو أن يترافق أكثر من شخص واحد في هذه المهمة[30]، وكانت مهمة هؤلاء الفكاكين تتعقد في بعض الأحيان، لرفض الأسير، أو الشخص الذي عبر الحدود إلى الطرف الآخر من الرجوع بسبب تغيير دياناته، ويسمى هؤلاء الأشخاص بالإسبانية (tornadizos)[31]. وتدل مثل هذه الحالات بالذات على عمق التأثر والاختلاط الذي كان سائداً بين المجتمعين الإسلامي والنصراني في شبه الجزيرة الآيبرية. ويندرج ضمن هذا السياق أيضاً دور العبيد الآبقين الذين هربوا من الشمال إلى الجنوب في الأندلس ليحققوا حريتهم فيها، وعندما عادوا إلى أماكنهم احتفظوا بما نقلوه من مظاهر الحضارة، حتى إنهم تمسكوا بأسمائهم العربية[32].

ونقل المحاربون أيضاً مظاهر الحضارة، وكان هؤلاء في بعض الأحيان خليطاً من المسلمين والنصارى. كما ظهر قادة لا يدينون بالولاء لأحد، وإنما يقاتلون بجيش مكون من عناصر مختلفة مع من يدفع لهم أجرا أكبر، ومن هؤلاء على سبيل المثال السيد القنبيطور (Rodrigo Diaz de Bivar) (ت سنة 493هـ/1099م)، المشهور في عصر الطوائف. كما كان التجاء بعض ملوك الإسبان إلى الأندلس أمراً مالوفاً. وقد سبقت الإشارة إلى قدوم أمير ليون برمودو الثاني إلى قرطبة سنة 375هـ / 985م للاستعانة بالحاجب المنصور في مساعدته لتوطيد عرشه، كما التجأ ألفونسو السادس (Alfonso VI) ملك ليون إلى بلاط يحيى المأمون حاكم طليطلة سنة 464هـ / 1071م والتجأ أخوه غرسيه (Garcia) إلى بلاط بني عباد في اشبيلية، بعد أن اغتصب أخوهما

(30) الونشريسي، المصدر السابق، ج2، ص162، ج9، ص151.

(31) Mackey, Op, Cit., PP. 199.

(32) The Cambridge Medieval History, Vol . 111, P. 437.

سانشو (Sancho) الملك في قشتالة. وكانت هذه أحداثاً مألوفة حتى القرن الثامن للهجرة / الرابع عشر الميلادي، ولقد ساعدت هذه الزيارات المتكررة، وهذا التعاون المشترك، الإسبان على تبني الحضارة الراقية لمضيفيهم وضيوفهم، وزملائهم في العمل، وأصدقائهم[33]. وقد قبل الشعب، والملوك الإسبان هذا الموقف، بل شجعوا عليه، كما سنرى من خلال البحث.

فضلاً عن هذه العوامل، كانت هناك وسيلة أخرى فعالة ساهمت إلى حد كبير في نقل العلوم والتراث العربي الإسلامي إلى إسبانيا النصرانية، تلك هي عملية الترجمة التي ابتدأت بالتقدم بعد امتداد الحدود للإمارات الإسبانية جنوباً باتجاه نهري تاجة (Tajo) والإبرة (Ebro). وقد عمل المترجمون في مواقع على طول هذين النهرين، كما انتشرت مواقع الترجمة أيضاً من بنبلونة (Pamplona) إلى طليطلة (Toledo)، ومن لوكرونيو (Logrono) إلى برشلونة (Barcelona)، فضلاً عن مواقع أخرى في الشمال مثل كنيسة (Ripoll) القطلونية (Catalon abbey of Ripoll)[34].

ولكن عملية الترجمة أخذت بعداً أعمق بعد تأسيس مدرسة طليطلة للترجمة على يد رئيس أساقفة هذه المدينة المدعو دون ريموندو (Don Raimondo) 1124 ـ 1152م. وضمت هذه المدرسة أشهر رجال الترجمة في العصر الوسيط، من أمثال دومنيكو غونديسالفي (Domenico Gundisalvi)، وخوان الإشبيلي (Juan de Sevilla) وأديلارد الباثي (Adlard of Bath)، وجيرارد الكرموني (Gerardo de Cremons)[35]. وكانت ترجمة المؤلفات العربية تتم غالباً عن طريق نقل النص العربي شفوياً من قبل يهودي أو مسلم

(33) S.M Imamuddin, "Some Morrish Traditions in Spanish Life ", Journal of the Asiatic Society, Pakistan, 1967, Vol. XII, no, IPP. 113-114.

(34) Mackey, Op, Cit., PP. 86.

(35) Alfonso Gamir, "Toledo School of Transltors", Journal of the Pakistan Historical Society, Vol. XIV 1966, PP. 85, 86, 87, 88. (85-92).

إلى اللغة الإسبانية العامية (الرومانسية)، ثم يتولى مترجم يتقن الإسبانية بنقل الترجمة الحرفية الأولى إلى اللغة اللاتينية[36].

ونالت حركة الترجمة دعم الحكام الإسبان من أمثال الفونسو العاشر (Alfonso X) ملك قشتالة وليون المعروف بالحكيم (650 ـ 681هـ/ 1252 ـ 1282م) الذي نشأ في جو مفعم بالروح الإسلامية. فشجع على نقل الكثير من المؤلفات العربية إلى اللاتينية والإسبانية، لا سيما كتب الفلك[37]. وأسس هذا الملك مدرسة في مدينة مرسية (Murcia)، بعد أن تغلب عليها النصارى سنة 664هـ / 1266، أناط إدارتها بالعالم المسلم محمد بن أحمد الرقوطي. وكانت هذه المدرسة تضم طلاباً من المسلمين والنصارى واليهود، تلقوا على يد هذا العالم معارف مختلفة، مثل المنطق، والهندسة، والطب، والموسيقى، كل حسب لغته، التي كان يتقنها هذا الأستاذ المتميز، وإلى جانب الفونسو العاشر، عَرف قدر العالم محمد الرقوطي أيضاً، ثاني ملوك بني نصر محمد (الفقيه) بن يوسف الأول (671 ـ 701هـ / 1272 ـ 1302م) الذي استدعاه إلى غرناطة (Granada) حيث مارس فيها التدريس حتى وفاته[38]. وهكذا اقتسمت كل من إسبانيا النصرانية، ومملكة غرناطة جهود هذا العالم المسلم، واستفادت منه في نشر الثقافة بين المسلمين والنصارى،

(36) فرانشيسكو غابرييلي، «الإسلام في عالم البحر المتوسط»، فصل ضمن كتاب: تراث الإسلام، تصنيف شاخت وبوزورث، ترجمة، محمد زهير السمهوري ورفاقه، ط2، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1988، ج1، ص135؛ ويقارن: دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة، إسماعيل البيطار، بيروت دار الكتاب اللبناني، 1972، ص233 ـ 234.

(37) ينظر: يوجين أ. مايرز، الفكر العربي، والعالم الغربي، ترجمة، كاظم سعد الدين، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة 1986، ص119 ـ 120، 87 ـ 86 ؛ Mackey, Op, Cit., PP. 86-87.

(38) لسان الدين محمد (ابن الخطيب)، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق، محمد عبد الله عنان، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1975، ج3، ص67 ـ 68، ويقارن: مايرز، المرجع السابق، ص120.

ولا شك أن هذا العالم وأمثاله، قدموا خدمات جليلة في مجال النقل الحضاري، والتأثير المتبادل بين الشعبين.

وإذا ما تحولنا عن حقل الفكر والثقافة، وهو مجال خصب لا تستطيع مثل هذه الدراسة المختصرة أن تفيه حقه، نجد مظاهر التأثير المتبادل بين الأندلس وإسبانيا النصرانية، يشمل جميع مجالات الحياة المتمثلة باللغة والأدب، والدين، والعادات والتقاليد الاجتماعية، والقوانين والنظم الحكومية، والفن والعمارة وغيرها، ولكن يجب التذكير مرة أخرى، أن تأثيرات إسبانيا النصرانية على الأندلس الإسلامية لا يمكن أن تقارن ولو من بعيد بتأثيرات الأخيرة عليها، وإن الإشعاع الحضاري المتفوق الذي كانت تعكسه قرطبة (Cordoba) على دويلات الشمال الإسبانية لا يمارى فيه، لهذا من الطبيعي أن تكون الاستعارات من جهة واحدة، أكثر من كونها مبادلات حقيقية[39]. وهذا هو قانون الحضارة الأعلى والأكثر رقياً في تأثيرها على باقي الحضارات.

ويتجلى التأثير المتبادل بشكل فعال في مجال اللغة، ففضلاً عن اللغة العربية الفصحى، التي كانت لغة الثقافة والإدارة والحكم، واللغة اللاتينية التي كانت مستخدمة في الكنائس، وكتابة الوثائق الرسمية بين النصارى، كان هناك لهجة عامية عربية خاصة بأهل الأندلس، ولهجة لاتينية دارجة يتكلم بها المستعربون، وتسمى رومانثي أو الرومانسية، (el romance)، وهذه اللهجة الأخيرة كانت معروفة بين مسلمي الأندلس، بسبب الامتزاج الذي حدث بين العرب والسكان الأصليين، لا سيما المصاهرات، ودخول أسر كثيرة في الإسلام[40]. وكانت الرومانسية شائعة جداً بين طبقات المجتمع الأندلسي،

(39) يقارن: ليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ترجمة، ذوقان قرقوط، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة (د.ت)، ص75 ـ 76.

(40) أحمد هيكل، تاريخ الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ط7، القاهرة، دار المعارف، 1979، ص46 ـ 47.

الذي أصبح مجتمعاً مزدوج اللغة، يستخدم العربية اللاتينية الدراجة، التي كانوا يسمونها أيضاً (العجمية) أو (لطينية أهل الأندلس). ويبدو أن الحديث بهذه اللغة لم يكن يقتصر على الطبقات الدنيا من المجتمع، حيث تتوفر في المصادر العربية إشارات واضحة تدل على أن علية القوم، مثل القضاة، والوزراء، والخلفاء، كانوا يتحدثون بها ويفهمونها تماماً[41]. أما الذين لا يعرفون هذه اللغة، فكانوا يُحتسبون في عداد الشواذ عن القاعدة العامة، مثال ذلك، جماعات من قبيلة بليّ العربية، التي يشير ابن حزم الأندلسي إلى مناطق استقرارها في الأندلس بقوله: إنهم يسكنون في دار بليّ شمالي قرطبة، «وهم هناك إلى اليوم على أنسابهم، لا يحسنون الكلام باللطينية، لكن بالعربية فقط نساؤهم ورجالهم»[42]. فهذا التخصيص يفيد أن غيرهم من العرب كان يحسن الكلام باللاتينية الدارجة، أو الإسبانية القديمة، فضلاً عن العربية، وأن من يخالف ذلك فهو استثناء ملفت للنظر.

وتولد عن ازدواجية اللغة في الأندلس، ابتكار الأندلسيين لنوع جديد من الشعر الغنائي، هو مزيج من العربية واللاتينية الدارجة، ذلك هو شعر الموشحات والأزجال. ويتمثل الجانب اللغوي في أن تكون الموشحة فصيحة في فقراتها عامية في خرجتها (Kharjas)، التي إما أن تكون بالإسبانية القديمة (الرومانسية)، أو العامية العربية الأندلسية الدارجة[43]. ويعد ديوان أبي بكر محمد بن عبد الملك بن قزمان (ت 554هـ / 1160م) أحسن مثل لهذه الظاهرة بالنسبة للأزجال، حيث تتناثر الكلمات الرومانسية بكثرة وسط الكلمات

(41) ينظر: محمد بن حارث الخشني، قضاة قرطبة، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، ص55؛ ابن عذاري، المصدر السابق، ج2، ص227؛ وينظر أيضاً: بروفنسال، المرجع السابق، ص79؛ (مجموعة مؤلفين)، أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية، القاهرة الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص33.

(42) جمهرة أنساب العرب، ص443.

(43) ترجمة حسين مؤنس، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية 1955، ص142 ـ 143؛ هيكل، المرجع السابق، ص14.

العربية[44]. وهذا الابتكار في الأغنية الشعبية الأندلسية، لم يؤثر في الشعر العربي حسب، بل في الشعر الشعبي الأوربي المعروف باسم الشعر البروفانسي، الذي كان ينشده المغنون المتجولون (التروبادور) في شمال إسبانيا، وجنوب فرنسا، وإيطاليا[45]. وثمة أشعار رومانسية لشعراء جوالين نصارى تتناثر فيها الكلمات العربية بكثرة وسط الكلمات الرومانسية، وكانت مفهومة لدى سكان شبه الجزيرة الآيبيرية، حتى ولو كانوا من نصارى الشمال[46].

وأثرت اللغة الرومانسية (el romance) أو اللاتينية الدارجة في العربية العامية في الأندلس. ويتضح هذا التأثير بشكل واضح عند الاطلاع على المعاجم العربية ـ اللاتينية، أو العربية القشتالية التي وضعت في إسبانيا في العصور الوسطى[47]. ولكن هذا لا يعني أن المسلمين كانوا متأثرين بالحضارة اللاتينية أكثر من كونهم مؤثرين فيها، كما حاول سيمونيت (F.J.Simonet) أن يثبت ذلك في كتابه الذي أدار موضوعه على الكلمات الآيبيرية واللاتينية المستخدمة بين المستعربين الأندلسيين[48]. وشبيه بهذا

---

(44) طبع ديوان ابن قزمان نيكل (بحروف لاتينية):
A.R. Nykl, Cancionero de Aben Cuzman, Madrid, 1933.

(45) ينظر: بالنثيا، المرجع السابق، ص158 ـ 166؛ كما نشر المستشرق ف كورنيطي هذا الديوان كاملاً، وصدر عن المعهد الإسباني ـ العربي في مدريد سنة 1980 .
بالنثيا، المرجع السابق، ص535 ـ 536، 613 فما بعدها، عبد الله ميسوم، تأثير الموشحات في التربادور، الجزائر الدار الوطنية للنشر والتوزيع، 1981، ص169 فما بعدها؛ وينظر أيضاً: Mackey, Op, Cit., PP. 91-93.

(46) تنظر: مقدمة طاهر أحمد مكي، لترجمته: ملحمة السيد، ط2، القاهرة، دار المعارف، 1979، ص56 ـ 57.

(47) بروفنسال، المرجع السابق، ص79.

(48) Francisco Javier Simonet, Glosario de voces ibericas Y latinas lasadas enter los mozarabes, Madrid, 1988 (reprint in Amstrdam 1967).
وينظر: مصطفى الشكعة، «مواقف المستشرقين من الحضارة الإسلامية في الأندلس» بحث ضمن كتاب: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية، الرياض، مكتب التربية العربي، لدول الخليج، 1985، ج2، ص322.

الاتجاه أيضاً، ما ذهب إليه أرمان آبل (S.Abel) في التقليل من أهمية تأثير اللغة العربية على السكان المحليين في شبه الجزيرة الآيبيرية[49].

والواقع أن العكس هو الصحيح، فإن الوجود العربي الإسلامي ترك طابعه المميز على اللغة الإسبانية بعمق، لا سيما في المفردات التي تتناول مختلف نواحي الحياة من الزراعة والتجارة والفنون والحرف، إلى الإدارة النظم والحرب والعلوم والدين[50]، والتي تبلغ نحو أربعة آلاف كلمة تقريباً[51]، أو ما يشكل نحو 17٪ من مفرداتها[52]. وهكذا يأتي التأثير العربي على اللغة الإسبانية مباشرة بعد التأثير اللاتيني. وتعد اللغة الإسبانية الوحيدة بين اللغات اللاتينية التي توجد بين حروفها (الخاء) J, ge, gi و (الثاء) z, ce, ci التي تستخدم بكثرة في كلماتها، فضلاً عن استخدامها لأداة التعريف الألف لام (al) العربية الأصل[53]. كما احتفظت اللغة البرتغالية أيضاً بعدد كبير من الكلمات العربية، التي يمكن التعرف عليها بسهولة لاحتفاظها بألف لام

---

(49) ينظر الفصل الذي كتبه آرمان بعنوان، «إسبانيا: الانقسام الداخلي»، ضمن كتاب: الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية، تحرير جي ئي، كرونباوم، ترجمة صدقي حمدي، بغداد، نيويورك، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، 1966، ص306.

(50) للاطلاع على نماذج من هذه الكلمات ينظر:

Dozy- Engelmann, Glossaire des mots espagnols et portugais derives de l'arabe, Leiden - Paris, 1869, Pellegrini Lelemento arab..., PP. 705-719.

غابرييلي، المرجع السابق، ص135 ـ 137، بروفنسال، المرجع السابق، ص80 ـ 84.

(51) لويس يونغ، العرب وأوربا، ترجمة، ميشيل أزرق، بيروت، دار الطليعة، 1979، ص212.

(52) حكمة علي الأوسي، فصول في الأدب الأندلسي، ط5، بغداد، مطبعة بابل، 1987، ص186.

(53) محمد عبد الله عنان، الآثار الأندلسية الباقية في إسبانيا والبرتغال، ط2 القاهرة، مؤسسة الخانجي، 1961، ص441، وينظر:

William Elliott, "Some influences of Arabicon Moderen Spanish", Adab Al-Rafidayn, Vol. IX Mosul, 1978, P.32 ;

حكمت عبد المجيد علاوي، «تأثير اللغة العربية في اللغة الإسبانية»، مجلة الاستشراق، العدد الرابع، بغداد 1990، ص92.

التعريف العربية (a l)[54].

ولقد اتصل الأدب الإسباني بشكل مباشر بالأدب العربي في شبه الجزيرة الآيبيرية، واستقى منه أفكاراً، ونقاط انطلاق، وشكلاً، وصنعة فنية، ولدينا شهادة معاصرة من القرن الرابع للهجرة / التاسع الميلادي لألفارو القرطبي (Alvaro Cordabes)، تشير إلى اهتمام المثقفين النصارى بالأدب واللغة العربية ومحاكاتها، بل إنهم كانوا ينظمون أشعارا بالعربية تفضل من وجهة نظر الفن، الأشعار التي ينظمها العرب أنفسهم[55]. واستمر هذا التأثير في القرون التالية متمثلاً بما طبعه على النصوص القشتالية الأدبية، ومنها على سبيل المثال، ملحمة السيد (Poema de Mio Cid)، التي تأثرت بالشعر القصصي والتاريخي العربي[56]. ومن المعتقد أن أول شاعر أنشد هذه الملحمة كان نصرانياً من المستعربين العارفين باللغة العربية، وكان يسكن في مدينة سالم (Medinaceli)، ويعايش المسلمين. ويجد الباحث في الملحمة ذاتها كثيراً من التأثيرات العربية سواء في مجال اللغة، أم في النظم والتقاليد، وطبيعة الحبكة القصصية[57].

وتظهر الآثار الإسلامية الواضحة على بقية القصص الإسباني وأدب الأقوال المأثورة الشهيرة منذ القرن الثالث عشر للميلاد، حتى عصر النهضة، وبعد ذلك، وهذا الأدب في معظمه من أصل عربي، أو هو على الأقل مشتق من خلال المصادر العربية. ويتضح ذلك من أعمال كثيرة، تدل كلها

---

(54) F.J. Velozo, "The Problem of Arabic- Islamic Influence In Portuguese Civilization", Journal of the Pakistan Historical Society, Vol. XIII, 1966, P.52؛ وينظر: عبد الواحد ذنون طه، دراسات أندلسية، المجموعة الأولى، الموصل، مطبعة الجامعة، 1986، ص217 ـ 233.

(55) بروفنسال، المرجع السابق، ص72؛ بالنثيا، المرجع السابق، ص485 ـ 486.

(56) المرجع نفسه، ص612 ـ 613.

(57) تنظر: دراسة الطاهر أحمد مكي التي قدمها بين يدي ترجمته لملحمة السيد، ص174 فما بعدها.

على وجود مصادر عربية مؤثرة، لا سيما ألف ليلة وليلة، والسندباد، وحي ابن يقظان لابن طفيل، وطوق الحمامة لابن حزم[58]. وكان هذا التراث مبنياً في أول الأمر على المعرفة المباشرة باللغة العربية، ثم على الترجمة لا سيما بعد انحسار الوجود العربي الإسلامي بالتدريج من شبه الجزيرة الآيبيرية.

أما التأثير الديني فيتمثل بالانتشار الواسع الذي حققه الإسلام بين صفوف السكان النصارى في الأندلس، فضلاً عن اعتناق الكثيرين لهذا الدين، فقد أثر أيضاً على أعماق الروح الفردية والجماعية لأتباع الكنيسة الكاثوليكية الإسبانية، التي أصبحت تمثل شكلاً فريداً من المسيحية الغربية، حيث أصبح للدين المكانة الأساسية في نفسية الإنسان الإسباني، لا يضاهيه إلاّ مكان الإسلام في نفس الفرد المسلم وفي مجتمعه. وهكذا أصبح الإنسان الإسلامي (Homo Islamicus) يتشابه مع الإنسان الإسباني (Homo Ispanicus)، في أن كليهما يمكن أن يوصف: «بأنّه نزّاع إلى الله أو متمركز حول الله Theocentric»[59].

وأخذت النصرانية الإسبانية أفكاراً ونظماً وأحوالا فكرية من العقيدة الإسلامية، فاتبعت على سبيل المثال، سياسة المذهب الواحد، كما فعل المسلمون في الأندلس بالنسبة للمذهب المالكي، فاقتصرت على المذهب الكاثوليكي، وتعصبت له حتى ضُرب بها المثل، فقيل إنها أكثر تعصباً للبابوية الكاثوليكية من البابا نفسه (Mas Papista que el Papa)[60]. ولكنها خالفت الإسلام في مبدأ التسامح الديني، الذي أضفى دائماً على أهل الكتاب مكانة خاصة يحميها الشرع، عكس النصرانية التي ليس فيها مكان لأي دين آخر.

---

(58) ينظر: بالنثيا، المرجع السابق؛ ص579 فما بعدها، غابرييلي، المرجع السابق، ص145 ـ 146.

(59) المرجع نفسه، ص140.

(60) أحمد مختار العبادي، في التاريخ العباسي والأندلسي، بيروت دار النهضة العربية، 1972، ص145 ـ 146.

وأثرت فكرة الجهاد الإسلامية، وتنظيم المجاهدين (الرباط) الإسلامي على جوانب معينة في (الحرب المقدسة) النصرانية، وعلى نشوء طوائف الفرسان الدينية في سانتياغو (Santiago)، وغيرها وهي الطوائف التي ذاع صيتها في أثناء ما يسمى بـ (حروب الاسترداد، Reconquesta). كذلك أثرت فكرة الجهاد على اتخاذ القديس يعقوب، أحد أتباع السيد المسيح عليه السلام، بوصفه الممثل والدرع الواقي، الذي يحفظ النصارى، والنصرانية في شبه الجزيرة الآيبيرية[61]. ويزعم الإسبان أن هذا الحواري وصل إلى أقصى شمال غرب إسبانيا وتوفي ودفن في مدينة سانتياغو (Santiago de Compostela)، وأصبح ضريحه مزاراً يحج إليه النصارى، كما أصبح رمزاً للمقاومة الإسبانية ضد المسلمين[62]. وتشير الأساطير الإسبانية القديمة إلى أنه كان يخرج للجنود المحاربين الإسبان على شكل ملاك بيده سيف، ويمتطي فرساً أبيض، فيرددون شعار (يا سانتياغو)، مقابل ترديد المسلمين لشعار (يا محمد)[63] عليه الصلاة والسلام. وإن هذا القديس كان يعاون الإسبان على القتال في المعركة حتى يُكتب لهم النصر، لهذا أطلقوا عليه اسم قاتل المسلمين (Matamoros)[64]. وهكذا أصبح للعقيدة النصرانية دور في تقديم القوة الروحية للمقاتلين الإسبان في الشمال مقابل فكرة الجهاد الراسخة التي وجدوها عند المسلمين نتيجة احتكاكهم الطويل معهم.

وعلى الرغم من الحروب بين ملوك الإسبان والمسلمين، فإن طرائق الحياة لكلا الشعبين كانت وشيجة الاتصال إلى حد يصعب معه على الباحث

---

(61) غابرييلي، المرجع السابق، ص141 ـ 142.

(62) Watt, Op. Cit., PP. 38, 170;

ينظر ايضاً: مونتكمري واط، تأثير الإسلام على أوربا في العصور الوسطى، ترجمة، عادل نجم عبو، الموصل، مطبعة دار الكتب، 1982، ص78.

(63) ينظر: ملحمة السيد، ص228.

(64) العبادي، المرجع السابق، ص442.

أن يعرف أو يميز القضايا التي تخص العرب، أو المستعربين، أو النصارى. ولقد امتزجت سلسلة من الظواهر المتعلقة بالحياة العامة في إسبانيا النصرانية بمؤثرات أندلسية إسلامية، مثال ذلك الحمامات العامة التي كانت وما تزال منتشرة بصورة واسعة في إسبانيا النصرانية في القرن الثالث عشر الميلادي، ثم تقلصت بعد ذلك، وما تزال القوانين البلدية المحلية تنظم الحمامات العامة في زوريتا (Zorita) في منطقة وادي الحجارة (Guadalajra) وكونكة (Cuenca)، وهما قريتان قشتاليتان يوجد فيهما الآن جماعات قليلة تمتلك حمامات مياه ساخنة، الأمر الذي يفسر التقليد المحتمل للعادة العربية[65].

ومن العادات الإسلامية التي انتقلت إلى إسبانيا النصرانية شعيرة غسل الموتى، التي مارسها الإسبان بعد تأثرهم بالمسلمين، فقد غُسلت جثة كونت طولوشة (Tolosa) وكفنت بقماش من السلك الفاخر من قبل عدوه فرنان كونثاليث (Fernan Gonzallez)[66]. وتذكرنا الأريكة والكراسي المجنبة في غرف الجلوس، والتي ما تزال تدعى بالإسبانية (estrada) بالعادة الإسلامية في الجلوس على الأرض، على البسط والوسائد. وقد تأثرت جميع صيغ وأشكال التحيات الإسبانية بالصيغة العامة للمسلمين في إلقاء التحية (السلام عليك)، حيث حُورت من قبل المستعربين الاسبان إلى (Dios quarde) أي: (يحفظك الله)[67]. ومن عادة المسلمين أيضاً التقاط فتات الخبز من على الأرض والقول: (عيش الله)، ويعمل الإسبان الشيء نفسه ويقولون: (es pan de Dios)، أي: (إنه خبز الله).

واحتفظ الإسبان بالمصطلح العربي المأثور الذي يقال للضيف: (البيت بيتك)، وذلك بالقول: Esta es su casa. ويعد تسليم مفتاح المدينة لزائر

(65) Imamuddin, Some Moorish Tradition in Spanish Life, PP. 116.

(66) The Poema de Fernan Gonzalez, quoted by : A. Castro, The Structure of Spanish History, Princeton, 1954, P. 109. Cf, Imamuddin, Op. Cit., P. 118.

(67) Ibid., PP. 118-119.

مشهور امتداداً لهذه العادة العربية في تشريف الضيف. كذلك ما يزال سكان منطقة الجنوب في أندلوسيا يقدمون الطعام لإكرام من يمر بهم أثناء تناولهم الطعام بالقول : Usted gusta أي هل لك في تناول شيء؟ أو: "Venga usted a comar"، أي تفضل وتناول الطعام[68].

ولم يقتصر التأثير على طبقات الشعب حسب، بل شمل أيضاً الملوك والحكام، وكبار النبلاء، فقام ملوك الإسبان في الشمال بارتداء الملابس المنسوجة في الأندلس، كما ارتدت نساء الطبقات الراقية اللباس المغربي. وفضَّل بعض الحكام العيش على الطريقة الإسلامية، مثل الكونت سانشو (Sancho) كونت قشتالة (ت 408هـ/ 1017م)، الذي أدهشت رؤيته أحد سكان قرطبة المسلمين، وكان قد استقر في مدينة تطيلة (Tudela)، وذلك عند مقابلته لهذا الكونت، فوجده جالساً في بلاطه المزخرف، حاسر الرأس، مرتدياً الملابس الإسلامية[69]. كما كان السيد القمبيطور، الذي أشرنا إليه آنفاً، مستعرباً في سلوكه وعاداته[70]، يقيم بين المسلمين ويتحدث لغتهم، وفي ملحمته إشارة صريحة إلى زواج ابنتيه لمرة ثانية، بعد أن تركهما الزوجان الأولان انفصالاً، والمعلوم أن الكنيسة الكاثوليكية لا تقر الطلاق للعاديين من الناس[71]. وكان التأثير الإسلامي ملحوظاً أيضاً لدى معاصري السيد وغيره من الأمراء والقادة والملوك. وتشير المصادر إلى أن الملك هنري الرابع (Henry IV) ملك قشتالة (858 ـ 89هـ) / 1454 ـ 1474 كان يلبس ويأكل مثل المسلمين، كما أحاط نفسه بعدد كبير من الحراس المسلمين، الذين بلغ عددهم نحو 300 جندي وقد اتهمه النبلاء ورجال الدين لهذا السبب بالهرطقة و (الوثنية) (heratical and heathenish)[72].

---

(68) Ibid., PP. 120-121.

(69) بروفنسال، المرجع السابق، ص86.

(70) ملحمة السيد، ص178 ـ 179.

(71) المصدر نفسه، ص179، 352 ـ 353، 365.

(72) Mackey, Op, Cit., P. 203.

وكان أحد رجال حاشية هنري الرابع، ميخائيل لوكاس (Miguel Locas)، يركب الخيل على طريقة (Jinete خنيتا = زناتة)، وهو يرتدي لباساً عربياً متعدد الألوان من السلك، عبارة عن ثوب طويل له أكمام قصيرة وضيقة، يدعى الخوبا (aljoba)[73]. ونظام (الخنيتا) المشار إليه آنفاً، تكتيك حربي خاص باسم قبيلة زناتة المغربية، التي شكلت جزءاً من فرق الفرسان المتطوعين في الجيش الغرناطي، وقد انتشر هذا النظام بين المسلمين والنصارى في إسبانيا على السواء، ويشير المؤرخ الإسباني المعاصر، بيدرو لوبيث دي أيـالا (Pedro lopez de Ayala)[74] إلى أن ملوك قشتالة اتخذوا إلى جانب فرقهم الثقيلة المدرعة بالحديد، فرقاً خاصة من الفرسان يحاربون على طريقة فرسان الزناتيين الخفيفة الحركة ذات الدروع الجلدية، والركاب المرتفع، وطريقة الكر والفر في القتال، وأطلقوا عليها اسم (Jinete) المشتق من زناتة (Zenetes). وما يزال لفظ (Jinete) مستعملاً إلى اليوم في اللغة الإسبانية بمعنى فارس[75].

ويبدو الأثر الإسلامي واضحاً في القوانين والتشريعات ونظم الحكم في إسبانيا النصرانية، والبرتغال أيضاً، فقد تبنى الملوك النصارى حماية المواطنين المسلمين بعد انحسار الحكم العربي الإسلامي، كما فعل المسلمون بالذميين الذين خضعوا للإسلام. فاتخذ الفونسو السادس بعد استيلائه على طليطلة سنة 478 هـ/ 1085 لقباً عربياً هو (الإمبراطور ذو الملتين)، أي الإسلام والنصرانية[76]. كما أشار ملوك البرتغال إلى المسلمين

(73) Imamuddin, Some Moorish Tradition, in Spanish Life , P. 119.

(74) Cronicas de los Reues de Castilla, Vol. I, PP. 337-338.
نقلاً عن: أحمد مختار العبادي، في مقدمته لكتاب: نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، لابن الخطيب، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 1985، ص17.

(75) See: R.F. Brown, Contemporary Spanish Dictionary, London and Glasgow, Collins, 1975, P. 112.

(76) مجهول، كتاب الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق، سهيل زكار وعبد

الخاضعين لسيطرتهم، بأتباعي المسلمين (My Moors) ويكاد القانون الجنائي البرتغالي في العصور الوسطى يكون عربياً في مواصفاته، وتشير دراسة القوانين القديمة إلى تمتع عدد لا بأس به من البرتغاليين في العصور الوسطى بألقاب ومناصب عربية، وكان هذا إلى حد ما نتيجة لاتخاذ لشبونة (Lisboa) عاصمة للحكم الملكي البرتغالي، وهي التي كانت سابقاً مركزاً عربياً مهماً(77).

وانتقلت بعض التشريعات الإسلامية إلى الحياة العامة والإدارة في كل من إسبانيا والبرتغال، مثال ذلك، قيام بعض ملوك الإسبان بضرب عملاتهم وهي تتضمن وجهين، عربي وقشتالي(78). كذلك تخصيص خُمس الغنائم للملك، وتوزيع الأربعة أخماس الباقية منها بين الجند، وهذا تشريع إسلامي سار عليه القادة الإسبان. فعلى سبيل المثال، عندما احتل فرانشكو بيزارو (Francisco Pizarro) بيرو سنة 940هـ / 1533م، وسيطر على عاصمة الانكا، حصل على كميات هائلة من الذهب والفضة، أرسل خمسها إلى ملك قشتالة، ووزع البقية على الجند(79) كما تحفل أشعار الملاحم الإسبانية بإشارات كثيرة إلى ممارسة هذا التقليد الإسلامي(80). كذلك أصبح نكاح ابنة العم في إسبانيا ظاهرة مألوفة، وهي تُعزى أيضاً إلى التأثير الإسلامي في الأندلس(81). ويُظهر قانون المواريث التأثير الكبير للتشريع القرآني على

القادر زمامة، الدار البيضاء، دار الرشاد الحديثة، 1979، ص1979، ص38، 40؛
Angus Mackay and Muhammed Benabound "Alfonso VI of Leon and Castile al-Imbratur dhu -L- Millatayn." Bulletin of Hispanic Studies, Vol LV1, Liverpool, 1979, PP. 95-102 .

(77) Velozo, Op. Cit., P. 53.

(78) بروفنسال، المرجع السابق، ص86، 115.

(79) Mackey, Op, Cit., P. 211.

(80) ينظر: ملحمة السيد، ص217، 218، 232، 253، 278، 311؛ بالنثيا، المرجع السابق، ص611.

(81) Pierre Guichard, Structures "Orientales" et "Occidentales" dans L'Espagne musulmane, Paris , 1977, P.74.

الحياة القديمة للسكان اللوزيتانين، فحتى عام 1910م كان يحق في البرتغال للشخص أن يتصرف بثلث ثروته فقط قبل الوفاة، أما ما تبقى من ممتلكاته وهو الثلثان، فيحفظ للأبناء[82]. كذلك تأثر البرتغاليون بالتقليد الإسلامي في المنِّ على المرآة الرقيقة بحريتها إذا ما ولدت طفلاً. وأصبح هذا التقليد يدعى (anadigo) في برتغال العصور الوسطى، وكان لزاماً على السيد أن يكرم هذه الأَمة (ama)، ويهديها قطعاً من الأراضي، ويمنَّ عليها بالحرية[83].

ولم يقتصر أثر المسلمين الحضاري على الإمارات الإسبانية في الشمال على النواحي الثقافية والدينية والاجتماعية والتشريعات القانونية فحسب، بل شمل مجالات أخرى، منها الفنون، لا سيما فن العمارة والبناء. فلم تكن مناطق قطلونية (Catalonia) ونافار (Navaree)، وغيرها من مناطق شمال وشمال غرب إسبانيا بعيدة عن تأثير الفن الإسلامي، بل إن هذا التأثير عبر حتى جبال البرت (البرنية Pyrenecs)، وساد في المقاطعات الفرنسية في الجنوب، التي اكتست بمسحة الإسلام، وتم بذلك تزاوج حضاري فريد بين الشمال النصراني والجنوب الإسلامي[84].

لقد نقل المدجنون (Mudejares) فن العمارة والبناء إلى مناطق متعددة من الشمال. وظهر أثر هذا الفن في إسبانيا النصرانية منذ القرن الرابع للهجرة/ التاسع الميلادي، واستمر فيها بصورة نهائية تقريباً، وأثر على الكنائس، والبنايات المدنية الأخرى. ويتميز هذا الفن، لا سيما في الكنائس، بوجود القباب التي ترتفع فوق أقواس على شكل حدوة حصان[85]. كما

(82) Velozo, Op, Cit., PP. 54-55.

(83) Ibid., P., 45.

(84) لومبير، المرجع السابق، ص168.

(85) المرجع نفسه، ص154 ـ 156؛ بروفنسال، المرجع السابق، ص89؛ مورنيو، الفن الإسلامي في إسبانيا، ص439.

تأثرت أبراج الكنائس بالمنائر الإسلامية، وبرز التأثير الموديخاري (المدجني) أيضاً في داخل هذه الكنائس، حيث توجد نقوش وكتابات مثل: لا اله إلا الله محمد رسول الله، بجانب النصوص الإنجيلية، على أعمال الجص في بعض الكنائس[86].

وكان التأثير الحضاري في مجال فن العمارة والبناء، وأعمال الخزف والقرميد، متبادلاً بين الأندلس وإسبانيا النصرانية، وظل هذا التأثير فعالاً حتى بعد تضاؤل رقعة الإسلام في غرناطة، بل حتى بعد سقوط الأخيرة، حيث استمر العرب المتنصرون (الموريسكيون Moriscos) يقومون بالدور نفسه[87]. وكان الفنانون المبدعون لأعمال الخزف والقرميد والبناء ينتقلون على الجانبين من الحدود. واشتهرت مدينة بلنسية (Valencia) على سبيل المثال، بأعمال المدجنين في الخزف والقرميد في النصف الثاني من القرن الثامن للهجرة/ النصف الثاني من القرن الرابع عشر للميلاد، وطار صيتها حتى وصل إلى جنوب فرنسا، وتشير بعض عقود العمل، التي سَلمَتْ حتى الوقت الحاضر، إلى الأسماء العربية لعمال ينتمون إلى أسرة (المرسي) المسلمة، نسبة إلى مدينة مرسية (Murcia)، مثل عبد العزيز، وإبراهيم. وتناقل أعقاب هؤلاء الذين تركوا بصماتهم على كثير من مباني إسبانيا النصرانية، هذا اللقب بعد اضطرارهم إلى اتخاذ أسماء نصرانية، مثل خوان (Juan)، وبيدرو (Pedro) وخايمي (Jaime). وعمل رجال من هذه الأسرة أيضاً في أراغون (Aragon) لبناء القصر الملكي في بلنسية، وقلعة (Gaeta) قرب (Naples)[88]. كما أشرف عريف مسلم على زخرفية مصليات الدير الملكي في مدينة برغش (Burgos)، الذي أنشأه الفونسو الثامن (AlfonsoVIII) 553 ـ 611هـ/ 1158 ـ 1214م، وكذلك المصلى الملكي في قرطبة، الذي

(86) Mackey, Op, Cit., P. 90.

(87) عنان، الآثار الأندلسية الباقية، ص 437.

(88) Mackey, Op, Cit., P. 201.

أنشأه هنري الثاني (Henry II) 769 ـ 779هـ/ 1369 ـ 1379م[89].

وكان المنزل القشتالي يعكس تكوين المنزل الأندلسي نفسه، وحتى القصور الملكية كانت صورة من القصور الأندلسية، مثل قصر اشبيلية الفخم الذي أمر بإنشائه بيدرو الأول القاسي (Peter I the Crule) سنة 766هـ / 1364م (حكم من 751 ـ 769هـ / 1350 ـ 1369م). فقد عمل في بناء هذا القصر عرفاء مسلمون من طليطلة واشبيلية وغرناطة. وإلى جانب قيام هؤلاء ببناء قصر إسلامي أصيل، تركوا وراءهم الكتابات العربية المألوفة التي ترجو مباركة الله «للورد السلطان» الذي هو بيتر أو بيدرو القاسي[90]. وفي المقابل نجد تأثيرات قوطية ـ إفرنجية (Franco - Gothic) في الرسوم المدهشة لقباب صالة الملوك (Sala de los Reyes) في قصر الحمراء بغرناطة، وتحتوي هذه الرسوم على مناظر، فيها صور لنبلاء مسلمين ونصارى، وسيدات في منافسة متسمة بالاحترام والفروسية في القتال والصيد، ولعب الشطرنج. وبما أن الفنان الذي قام بعمل هذه الرسوم غير معروف، فلا مجال لمعرفة فيما إذا كان مسلماً أو نصرانياً[91].

وشمل التأثير أيضاً جملة من الأبنية المدنية، مثل الجسور، والأقنية المائية المعلقة، التي يرجع تاريخ إنشائها في إسبانيا إلى العصور الوسيطة، كما يظهر تأثير الإسلام بصورة لا تقل عمقاً في تطور الفنون الصغرى وبعض الصناعات التي تخدم أغراضا زراعية، مثل استحداث الناعورة، وصناعة الصابون، والعاج، والمصنوعات الذهبية، والزجاجية، والخزفية والتطريز، واستمرت مراكز هذه الصناعات تعمل في المدن التي استعادها الإسبان من

(89) A. Gonzales Palenica, Influenica de la Civilization Arab, Madrid, 1991, PP. 14-15.

نقلاً عن عنان، الآثار الأندلسية الباقية، ص437.

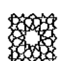
(90) المرجع نفسه، ص 437 (عن: 14 ـ 15 .Palencia , PP. 14-15)

(91) Mackey, Op, Cit., P. 201.

المسلمين. ويمكن للمرء أن يرى، بعد التدقيق، النقوش العربية التي تتضمن آيات قرآنية محرفة، بسبب تتابع النساخ على كثير من الكؤوس المقدسة، والصلبان، وملابس الرهبان، وتيجان قشتالة الملكية، التي كانت تحتفظ بها خزائن الإسبان المقدسة (Cacristies) حتى وقت قريب[92]، وهذا يدل على مدى ما وصل إليه التأثير الإسلامي في هذا المجال، ويشير بوضوح إلى التداخل الحضاري بين الإسلام والنصرانية في شبه الجزيرة الآيبيرية في العصور الوسيطة.

(92) بروفنسال، المرجع السابق، ص90.

موقف بعض الجامعات الأوربية
من فلسفة ابن رشد في العصور الوسيطة



ألقي هذا البحث في ملتقى (حداثة ابن رشد) في تونس
16 ـ 21 فبراير(شباط) 1998

كان لاطلاع الأوربيين على علوم اليونان والتراث العربي الإسلامي عن طريق الترجمة أثر واضح في تمهيد الطريق للاستفادة من هذا التراث وفهمه وشرحه وتدريسه في المدارس والجامعات الأوربية، وقد لعبت الأندلس دوراً كبيراً في مجال الترجمة، لا سيما مدينة طليطلة (Toledo) التي أصبحت بعد وقوعها بيد الاسبان سنة 478هـ/ 1085م مركزاً فريداً للترجمة من العربية إلى اللاتينية. وقد شجع كبير أساقفتها دون ريموندو (Don Raimondo) المتوفى سنة 546هـ / 1151م الباحثين على السفر إليها والعمل لنقل الكتب العربية إلى اللاتينية. ويعد القرن الثاني عشر للميلاد/ السادس للهجرة بحق العصر الزاهر لحركة الترجمة في طليطلة[1]. واستمرت هذه الحركة إلى القرن الثالث

---

(1) David C. Lindberg, "The Transmission of Greek and Arabic Learning to the

عشر، حيث أشرت نهايته اختتام العصر الزاهر للترجمة من العربية إلى اللاتينية . ومع هذا فقد تحقق بعض الترجمات في القرون اللاحقة. لكن التأثير الكبير للعلوم والفلسفة العربية على الحياة الفكرية والجامعات في أوربا تم خلال الترجمات الأولى. وقد أدى الكم الهائل من المعارف والمعلومات التي تُرجمت عن العربية إلى توفر التراث اليوناني والعربي في تراجم لاتينية جيدة أصبحت في متناول الأوربيين. وبدأ عصر جديد للفكر في أوربا يمكن أن نطلق عليه (عصر الاستعراب)[2]. حيث وصل التأثير العربي إلى الذروة، وذلك في منتصف القرن الثالث عشر حتى منتصف القرن الخامس عشر للميلاد.

وقد استعد الأوربيون نتيجة الصحوة والانتعاش الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي والسياسي الذي رافق بدء عصر النهضة الأوربية، لدرس هذا التراث وفهمه وشرحه وتدريسه والاستفادة منه في جامعاتهم. بل إن هذا التراث مهد الطريق لتأسيس بعض الجامعات الأوربية ونموها في القرنين الثاني عشر والثالث عشر[3]، وكان تأثير الأندلس في جامعات أوربا من الاتساع ما شمل بعض المعارف، مثل الفلسفة، التي اهتموا بها كثيراً، وأقبل الناس عليها، ويؤيد هذا الإقبال والانتشار قول العلامة ابن خلدون في هذا الصدد: «... بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الفرنجة من أرض رومة وما إليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق، وأن رسومها هناك مجددة، ومجالس تعليمها متعددة، ودواوينها جامعة متوفرة وطلبتها

West", in : Science in the Middle Ages, ed by: David C. Lindberg, Chicago University Press, 1978, P. 62-67.

(2) ينظر: جلال مظهر، أثر العرب في الحضارة الأوربية، بيروت، دار الرائد، 1967، ص193 ـ 210.

(3) ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة، محمد بدران، ط3، القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1967: 17/ 21؛ يوجين أ، مايرز، الفكر العربي والعالم الغربي، ترجمة، كاظم سعد الدين، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986، ص11.

متكثرة»[4]. ويبدو أن فلسفة أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت595هـ/ 1198م) على الخصوص هي التي يسبق إليها الذهن عند النظر إلى قول ابن خلدون في النص أعلاه. ذلك لأن تأثير هذا الفيلسوف القرطبي العظيم في الغرب لا يجاريه فيه تأثير أي فيلسوف مسلم أخر، لأننا وحسب قول عبد الرحمن بدوي[5]، لا نستطيع مثلاً أن نتحدث عن (فارابية) أو (سيناوية) لاتينية، ولكننا نجد في مقابل ذلك (رشدية) قوية جداً، كان لها أنصارها في أوربا طوال أكثر من قرنين من الزمن .

وكان من أشهر المترجمين الذين اهتموا بتراث ابن رشد، هو العالم ميخائيل سكوت (Michael Scot ت 631هـ / 1236م)، الذي نقل العديد من كتبه إلى اللاتينية، فضلاً عن شروحه وتعليقاته على كتب أرسطو (Aristotle)، مثل: السماء والعالم، وكتاب النفس، وشروح الكون، والآثار العلوية، والقوى الطبيعية، وغيرها[6]. وهو بهذه التراجم يعد أول من أدخل ابن رشد إلى اللاتين[7]. ويقول البعض إنه قام بهذه الترجمة، أو ببعضها، وهو بطليطلة بمعاونة يهودي اسمه أندراوس، أو أنه قام بها في بلاط الملك النورماندي فردريك الثاني (Frederick II) بمعاونة نفر من المترجمين، فذاعت في الأوساط الجامعية الأوربية ابتداء من سنة 629هـ/ 1231م[8]. وتعد إسهامات سكوت ذات نتائج قيمة، لأنه ترجم فلسفة ابن رشد إلى العالم

(4) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار إحياء التراث العربي (د. ت)، ص481.

(5) دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، ط3، الكويت، وكالة المطبوعات ـ بيروت، دار القلم، 1979، ص34.

(6) أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة، عادل زعيتر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1957، ص218 ـ 219؛ وينظر مايرز، المرجع السابق، ص112.

(7) Gordon leff, Medieval Thought, london, Penguin Books Ltd, 1965, P.174.

(8) Ibid., P. 174؛ وينظر:

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، بيروت دار القلم، (د.ت) ص128 ـ 129.

اللاتيني، وهي حية جديدة، لأن ابن رشد كان يكتب في القرن السادس للهجرة/ الثاني عشر الميلادي، فسهل وصوله إلى الغرب والتأثير فيه، ولهذا يعد سكوت أحد مؤسسي المذهب الرشدي اللاتيني المعروف باسم (Averroism)[9]. وساهم مترجمون آخرون في طليطلة بنقل مؤلفات ابن رشد إلى اللاتينيـــة، من أشهرهم هرمان الألماني (Hermanus Alemanus)[10].

ونظراً لفقدان الكثير من الأصول العربية لكتب وشروح ابن رشد، فقد أصبح مصدرها الوحيد هو ترجمتها اللاتينية أو العبرية، وقد هيأت هذه الترجمات مادة وفيرة أعانت على نشر المذهب الرشدي في الغرب، لا سيما في جامعة باريس وجامعات شمال إيطاليا[11]. ولكن كانت تشوب هذه الترجمات أخطاء كثيرة بسبب تمسك أصحابها بحرفية النقل، وخلوها من التعليق والنقد[12]، فضلاً عن الكثير من التحريف الذي لحقها[13]، مما جعل فهم آراء ابن رشد عسيراً في بعض الأحيان، أو أن يساء فهمه. وقد ظهر سوء الفهم لفلسفته الحقيقية على حد سواء في كل من المجال الديني الفلسفي، ومجال نظرية المعرفة التي تعتمد على تعريف النفس الإنسانية،

---

(9) مايرز، المرجع السابق، ص113؛ أنخل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة، حسين مؤنس، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1955، ص367.
Alfonso Gamir, "Toledo School of Translators", Journal of the Pakistan Historical Society, Vol. Xiv, 1966, P. 91.

(10) رينان، المرجع السابق، ص225؛ بالنثيا، المرجع السابق، ص367.

(11) ينظر: ج. ر. س هاريس، «الفلسفة»، بحث ضمن كتاب: تراث العصور الوسطى، أشرف على تحريره: ج. كرمب و إ جاكوب، ترجمة، زكي نجيب محمود، مراجعة محمد بدران، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، 1965 : 1/ 340، 352.

(12) Alfred Guillaume, "Philosophy and Theology", in : The Legacy of Islam, ed. By Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume, Oxford University Press, 1965, P. 279.

وتنظر الترجمة العربية بعنوان :
تراث الإسلام، تعريب جرجيس فتح الله، ط2، بيروت، دار الطليعة، 1972، ص397.

(13) رينان، المرجع السابق، ص432.

وقد نُسب إليه أيضاً «نظرية الحقيقتين (A Theory of doubl truth) التي تقول بوجود حقيقة دينية وأخرى فلسفية، وإن الحقيقتين قد تتعارضان»[14]، وليس من الضروري الاتفاق بين حقيقة الشرع وحقيقة العقل، أو عدم اجتماع العقل والإيمان، وذلك عن طريق تحريف النصوص الرشدية الصحيحة، والاعتماد على نظريات أخرى كان يقول بها ملحدو أوربا، وهي النظريات التي تنكر خلود النفس، وتؤكد أن هناك عقلاً واحداً مشتركاً بين جميع أفراد البشر. وعلى هذا الأساس نُسبت إلى ابن رشد بدعة النفس الكلية التي كانت معروفة في أوربا منذ عهد بعيد قبل أن تصل الفلسفة الرشدية إلى العالم الغربي، وهي أفكار مناهضة للعقيدة النصرانية[15].

ويمكن إرجاع السبب في هذه الأفكار غير الصحيحة، إضافة إلى أخطاء الترجمة، إلى عجز الذين اعتنقوا فلسفة ابن رشد من الأوربيين عن التفريق بين الآراء الخاصة به، وآراء الفلاسفة والشراح الآخرين. فلقد كان منهجه المفضل ينحصر في عرض جميع تفاصيل تلك الآراء، وعضدها بكل الحجج الممكنة التي ربما شهدت باحتمالها للصدق، ثم ينتقل إلى نقدها فيما بعد، وإذا ما وقف الدارس أو القارئ على هذا العرض عند هذا الحد، ولم تتسير له قراءة النقد، ربما حسب أن ذلك هو رأي ابن رشد في المسألة، وهنا يكمن الخطأ[16]. وهكذا أصبح ابن رشد في أوربا، ولقرون

(14) R.R. Walzer, "Arabian Philosophy", Encyclopaedia Britannica, vol. 11, P. 195;

وينظر: محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، القاهرة، دار المعارف، 1967، ص287.

(15) William A. Wallace, O.P. "The philosophical setting of Medieval Science", in :Science in the Middle Ages, ed. David C. Lindberg, Chicago University Press, 1972, P. 104.

وينظر: محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، (د.ت)، ص19 ـ 20.

(16) المرجع نفسه ص21.

عديدة، رائداً للفكر الحر والإلحاد استناداً إلى الذين عرضوا فلسفته، وهو في الواقع غير ذلك، فقد كان فيلسوفاً عقلياً مؤمناً، له فلسفته العقلية الخاصة[17]، التي تتسق أتم اتساق مع فكرته الدينية الفلسفية ضمن إطار الفلسفة الإسلامية التي جاءت امتداداً لأبحاث دينية ودراسات كلامية سابقة. فهي تبدأ بالواحد[18]، وتحلل فكرة الألوهية تحليلاً شاملاً ودقيقاً، فهو المبدع والخالق، أبدع كل شيء من لاشيء وخلق الأزل، ونظَّمه وسيَّره. والنفوس البشرية لا تستطيع الكشف عن الحقائق الكلية إلا بمدد سماوي وفيض علوي، أو بمعونة العقل الفعال. ويسلِّم فلاسفة الإسلام جميعاً بهذا الاتصال، ولكن ابن رشد يربط النفس بالجسم برباط أوثق على نحو ما صنع أرسطو[19]، وتتميز فلسفة ابن رشد كغيره من فلاسفة المسلمين، أنه حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، كما حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، بل تطويع فلسفة أرسطو للدين، والدفاع عن أرسطو ما أمكن. وعند ابن رشد أن الحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وهما مصطحبان بالطبع ومتحابتان بالجوهر والغريزة[20]. ويقول ابن رشد بوحدة الحقيقة، ويرى أن سلامة الدين والفلسفة في أن يُفصل أحدهما عن الأخر، فلا تضاف إلى التعاليم الدينية نظريات فلسفية، ولا تصبغ الفلسفة بصبغة دينية، ذلك لأن لكل مقام مقالاً، والفلسفة إنما تعني الخاصة، في حين أن الدين يخاطب العامة، ومن

(17) ينظر: العراقي، المرجع السابق، ص14.

(18) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، منشور ضمن كتاب: فلسفة ابن رشد، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1978، ص65 فما بعدها.

(19) ينظر: إبراهيم بيومي مدكور، «الفلسفة»، فصل ضمن كتاب: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص142.

(20) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق، محمد عمارة، القاهرة، دار المعارف، 1972، ص67؛ وينظر: بدوي، المرجع السابق، ص232 ـ 237؛ محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، القاهرة، دار المعارف، 1959، ص90 ـ 91.

الحكمة أن تخاطب الناس على قدر عقولهم[21].

بعد هذا العرض الموجز لجوانب من فلسفة ابن رشد، نجد أنه غير مسؤول كلية عن الحالة العقلية التي تبناها من يسمون أنفسهم بالرواشد (Averroists) في أوربا في العصور الوسطى، لا سيما في إسنادهم إليه القول بعدم اجتماع العقل والإيمان، بل على العكس كان يدافع عن انسجام العقيدة مع العقل. ومن يرجع إلى الرسالة التي كتبها ابن رشد بعنوان: (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) سيجد في رده المتزن على حملة الغزالي في (تهافت الفلاسفة) أنه عدو شديد المراس للفلسفة العقلية المعروفة في الغرب بفلسفة ابن رشد (Averroism)[22].

وعلى أي حال، فقد انتشرت الأفكار التي نُسبت إلى ابن رشد في أوربا، لا سيما في بعض الجامعات، مثل جامعة باريس، منذ السنوات المبكرة للقرن الثالث عشر الميلادي، حيث أصبحت هذه الجامعة مسرحاً للأفكار الحرة التي انتشرت خارج حدودها أيضاً[23]. وكانت جامعة باريس تقسم إلى أربع كليات، هي: الآداب، واللاهوت، والحقوق، والطب[24]. وعُدَّت منارة الفكر في أوربا النصرانية كلها، فيها تنشأ التيارات الفكرية وتنتشر في بقية أنحاء أوربا، وفيها درس أشهر فلاسفة ولاهوتيو القرن الثالث عشر، من أمثال: إسكندر دي هالس (Alexander de Hales)، والقديس بونا فنتورا (St. Bonaventure)، والقديس البرت الأكبر (Albert the Great)؛

---

(21) ابن رشد، فصل المقال، ص59؛ ابن رشد، مناهج الأدلة، ص90؛ وينظر: مدكور، المرجع السابق، ص153 ـ 154.

(22) ينظر: ابن رشد، فصل المقال، ص36، 38؛ ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق، سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1971، القسم الثاني، ص688، 758؛ (الترجمة العربية ص294 ـ 295) Guillaume. Op. Cit., P276.

(23) Hastings Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages, ed F. M. Powicke and A.B Emden, Oxford University Press, 1964, Vol. 1, PP. 298, 354.

(24) Leff, Op. Cit ., P. 179.

وتوماس الأكويني (Thomes Aquinas)، وروجر بيكون (Roger Becon)، وجيل دي روم (Giles de Rome)، وسـيـجـر دي بـرابـانـت (Siger de Barabant)، وريمون لول (Raymond lullc)، لذلك فان انتشار أفكار أرسطو وشارحه ابن رشد في هذه الجامعة يعني بداية دخولها للعالم الغربي كله[25].

ويرتبط اسم سيجر دي برابانت بالحركة الرشدية في هذه الجامعة، فهو الذي تزعمها وحمل لوائها في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي. وقد بدأ سيجر عمله أستاذاً بكلية الآداب في حدود سنة 659هـ/1260م[26]. وكان يرى في مذهب ابن رشد الحقيقة نفسها، لكنه لم يتردد في أن يؤوِّل هذا المذهب في بعض الأحيان بما لا يتفق وفلسفة ابن رشد الحقيقية، كما قال بتناقض العقيدة المسيحية، وعدم اجتماع العقل والإيمان[27]. وقد وجدت هذه الأفكار صدىً لها لدى أساتذة آخرين مثل (Boetius of Dacia)[28]، وجيرو الابفيلي[29].

كذلك وجِدت آراء أخرى نُسبت إلى ابن رشد نشرها رجل مجهول يدعى موريس الإسباني (Mauritius Hispanus)، الذي قُرن اسمه بابن رشد نفسه[30]. وقام صراع بين الكنيسة والجامعة، الذي حاولت فيه الأولى تحريم

---

(25) زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ط2، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1985، ص55.

(26) David Knowles, the Evolution of Medieval Thought, London, Longmans, 1962, 272.

(27) Guillaume, Op. Cit., PP. 275-276.

(الترجمة العربية، ص393)؛

Freferik B. Artz, The Mind of the Middle Ages, 3rd ed. Chicago University Press, 1980, P. 262.

(28) Knowles, Op. Cit., PP. 270, 272-73.

(29) رينان، المرجع السابق، ص282.

(30) Rashdall, Op. Cit., Vol.1. P. 357;

بالنثيا، المرجع السابق، ص 368؛ وينظر عن محاولة تحديد هوية (موريس الاسباني): زينب الخضيري، المرجع السابق، ص59 فما بعدها.

المحاضرات التي تدور حول كتب أرسطو عن الطبيعة وما وراء الطبيعة وشروح ابن رشد لها، وكان على الطلبة الذين يتقدمون لنيل درجة الليسانس في الآداب أن يقسموا يميناً بعدم قراءة مثل هذه الكتب المدانة ومؤلفات موريس الإسباني وغيره من (الهراطقة). وفي سنة 629هـ/ 1231م جدد البابا جريجوري التاسع (Gregory IX) في رسالة إلى أساتذة كلية اللاهوت هذا المنع، مع تحفظ مهم هو: «لحين تنقية هذه المؤلفات وتطهيرها من الهرطقة»[31].

ويبدو من رسالة البابا أنه أدرك دخول آراء أرسطو وشارحه إلى كلية الآداب، بل كلية اللاهوت ذاتها، وأنه لا فائدة من محاولة القضاء على هذا التيار، ومن الأفضل التعايش معه بعد أن يُنقى من كل الشوائب وتزال منه الشكوك والهرطقة. فشُكِّلت لجنة لهذا الغرض، لكنها فشلت في مهمتها[32]. واستمر نفوذ تيار المؤمنين بالرشدية، ففي سنة 653هـ / 1255م أُقرت كل كتابات أرسطو ضمن تشريع كلية الآداب، فسُمِح بدراسة كتب: الأخلاق، والسماع الطبيعي والميتافيزيقا، والحيوان، والسماء والعالم، والآثار العلوية، والنفس والكون وغيرها[33].

وهكذا بدأ في العقد السادس من القرن الثالث عشر الميلادي يتضح اتجاهان مختلفان في كلية الآداب، تزعَّم أحدهما سيجر دي برابانت، وسار وراءه مجموعة من الأساتذة في طريق العقلانية، يضم أقوى الشخصيات وأبرز المفكرين، وعبَّر الاتجاه الثاني عن أرسطية معتدلة تحترم الرؤية المسيحية للأشياء، وتحاول التوفيق بينها وبين المسيحية، مثلها ألبرت الكبير

(31) Rashodall, Op. Cit., Vol. 1. P. 358.

(32) زينب الخضيري، المرجع السابق، ص66.

(33) Pierre Mandonnet, Siger de Barbant et L'averroisme Latin au XIII Siecle, Louvain, 1908-1911, Vol. I.

نقلاً عن: زينب الخضيري، المرجع السابق، صP.24.31 .

وتوماس الأكويني[34]، وهكذا أصبحت جامعة باريس مفتوحة على مصراعيها للتأملات الفلسفية، الأمر الذي اضطر أسقف باريس أتين تومبيه، Etienn Tempier، الذي سيصبح فيما بعد عضواً في كلية اللاهوت، لجمع أساتذة اللاهوت في الجامعة سنة 688هـ / 1269م، والاتفاق معهم على تحريم ثلاث عشرة قضية كلها «قواعد رشدية مألوفة»[35]، الأمر الذي يشير إلى اضطراب الصراع في جامعة باريس، وتأثير ابن رشد على هذه الجامعة، حتى إن رينان[36]، وهو من أفضل الباحثين الذين كتبوا عن ابن رشد في القرن التاسع عشر الميلادي، يشير إلى أن إيمان الكثيرين في هذه الجامعة كان مضعضعاً حوالي القرن الثالث عشر، «وأن قضايا الرشدية الفاضحة وجدت صدى لها عند بعض الأساتذة».

وكانت ردود الفعل قوية وعنيفة من جانب المناوئين للأفكار التي نُسبت إلى ابن رشد، لا سيما من قبل ألبرت الكبير وتلميذه الشهير توماس الأكويني، اللذان درسا بالتتابع في جامعة باريس بين 1234 ـ 1248م و 1252 ـ 1259م[37]. وعلى الرغم من غلبة أثر أرسطو على فكر ألبرت الكبير[38]، فقد اشترك هو وتوماس الأكويني في توجيه رسائل ضد أساتذة (شارع فُوار) في جامعة باريس تنسجم مع أحكام أسقف باريس لسنة 1269. منها على سبيل المثال رسالة خاصة من ألبرت الكبير بعنوان ـ (كتاب خاص بأهل باريس)، رد فيها على إحدى عشرة (قضية رشدية) جهر بها أساتذة الجامعة[39]، ووضع ألبرت

(34) Artz, Op. Cit., P. 261.

(35) رينان، المرجع السابق، ص278 ـ 279؛ وللاطلاع على هذه القضايا ينظر: Komwels, Op. Cit., P. 272; leff, Op. Cit., P. 228.

زينب الخضيري، المرجع السابق، ص76 ـ 77.

(36) ابن رشد والرشدية، ص279.

(37) See: Anthony Kenny, Aquinas, Oxford University Press, 1980, P.3, 18; Leff, Op. Cit., P. 227.

(38) Konowles, Op. Cit ., P. 253.

(39) رينان، المرجع السابق، ص279 ـ 280.

بتكليف من البابا الإسكندر الرابع، في حدود سنة 653هـ / 1255م، رسالة للرد على مذهب وحدة العقل، دمجها بعد ذلك في خلاصته اللاهوتية[40]. ويدل تأليف هذا الكتاب على أن مذهب وحدة العقل قد نال أهمية كبيرة وجمع عدداً كبيراً من الأنصار، حتى رأى البابا وألبرت أنهما مضطران إلى تخصيص كتاب للرد عليه[41]. كذلك قام توماس الأكويني بتأليف كتاب مماثل لدحض آراء الرشديين، وهو المسمى: (في وحدة العقل رداً على الرشـــديين (De Unitate Intellectus Contra Averroistas)[42]. كما وجه الأكويني أيضاً رسالة إلى رشديي باريس تحمل عنوان: (ضد الرشدية الباريسية). وتعزو قائمة لدير القديسة كنترينة ببيزة، وضعت زمن القديس توماس، إليه رسالة أخرى (ضد أساتذة باريس)[43]. كذلك وجه جيل دي روم (Giles of Rome) عدداً كبيراً من الرسائل ضد (الأضاليل الرشدية). وقد جمع هذه الرسائل في كتابه المعروف بـ (الأهواء)[44]. وهو يتهم ابن رشد بأنه صاحب فكرة أن كل الأديان كاذبة، وإن كانت مفيدة، وهذه التهمة غير صحيحة، ويبدو أنه لم يقرأ مؤلفات ابن رشد بتمعن[45].

ولا تساعد الكتب المشهورة القليلة التي خلّفتها جامعة باريس في القرن

---

(40) المرجع نفسه، ص244 ـ 245.

(41) يقارن: زينب الخضيري، المرجع السابق، ص68 ـ 70.

(42) رينان، المرجع السابق، ص351.

F.C. Copleston, Aquinas, London, Penguin Books Ltd, 1957, P 172; Leff, Op. Cit., P. 228.

وينظر ايضاً: جورج قنواتي، «الفلسفة وعلم الكلام والتصوف»، فصل ضمن كتاب: تراث الإسلام، تصنيف شاخت وبوزورث، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، ط2، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1988: 2/132.

(43) رينان، المرجع السابق، ص280.

(44) المرجع نفسه، ص264؛ Wallace, OP. Cit., P. 105

(45) Gilles de Rom, in : Encyclopedia Britannica, U.S.A. 1965, Vol. 10, P. 415; Leff, Op. Cit. P. 229.

وينظر: زينب الخضيري المرجع السابق، ص86.

الثالث عشر على تعيين الأساتذة الذين وجهت إليهم مثل هذه الرسائل، ولكن من المؤكد أن سيجر دي برابانت كان أحد هؤلاء هو وصديقه جيرو الابفيلي لميلهما الشديد إلى مذهب الفيلسوف ابن رشد[46]. ومن الأدلة على انتصار الرشدية في الجامعة ورسوخها، أنها بقيت قوية رغم الأحكام الكثيرة التي كانت موضعاً لها. وبعد التحذير الذي وُجه إلى رئيس الجامعة، وإلى وكيل كلية الآداب سنة 670هـ/ 1271م بعدم السماح للمدارس بالخوض في المسائل مجدداً في عام 676 هـ / 1277م، وكان نتيجة ذلك صدور أحكام أقوى من السابقة من قِبل أسقف باريس أتين تومبيه[47]، نصت على تحريم (219) قضية مشائية عامة ورشدية. ووُجّه هذا التحذير إلى أساتذة كلية الآداب بباريس الذين يصرون على تدريس نظرية العقل المفارق، والذي يأتي في مقدمتهم سيجر دي برابانت.

وقد أنهى هذا التحريم الثاني وظيفة سيجر في التدريس بكلية الآداب، واستدعى هو وصديقه (Boetius) من قبل ديوان التفتيش، لكنهما استغاثا بالإدارة البابوية، حيث أملا بالحصول على معاملة أكثر اعتدالاً. وقد برئ سيجر من تهمة الهرطقة من قبل البابا نيقولا الثالث (Nicholas III) لكنه وضع تحت الإقامة الجبرية المنزلية في الإدارة البابوية، وقد قُتل قبل نهاية عام 1284م على يد سكرتيره المعتوه ومع ذلك فقد بقيت ذكراه خالدة، حيث وضعه الشاعر المشهور دانتي (Dante) في الجنة جنباً إلى جنب مع توماس الأكويني وبقية المفكرين النصارى العظام[48].

---

(46) رينان، المرجع السابق، ص282.

(47) Leff, Op.,Cit, P.229; Konwels, Op.,Cit. P. 274.

(48) Jogn W.Baldwin, The Scholastic Culture of the Middle Ages 1000-1300, Massachusetts, D.C. Heath and Company, 1971, P. 69; Konwales, Op. Cit., P. 275.

وينظر: زينب الخضيري، المرجع السابق، ص 78؛ كرم؛ المرجع السابق، ص208.

ويُعد رامون لول (ت 715هـ/ 1315م) من جزيرة ميورقة (Majorca) من أشهر الشخصيات التي عارضت ابن رشد والرشدية. وقد درَّس في سنة 687هـ/ 1288م بجامعة باريس كتابه (الفن الأكبر)، وجادل الرشديين هناك بشدة[49]. ولكن حمية لول بلغت منتهاها فيما بين سنتي 711هـ/ 1310م و712هـ/ 1312م على الخصوص، حيث تنقل بين باريس وڤيينّا ومونبلييه وجنوة ونابلي وبيزة، ساعياً في تفنيد آراء ابن رشد والإسلام بشكل عام. وتقدم إلى البابا كليمنت الخامس (Clemant V) لإيجاد منظمة حربية جديدة لهدم الإسلام، وإنشاء كليات لدراسة اللغة العربية، والحكم على ابن رشد وأتباعه. وكان يريد إزالة كتب ابن رشد من الجامعات إزالة مطلقة، وحظر قراءتها على كل نصراني[50]. وكانت باريس خاصة مسرحاً لنشاط لول ضد الرشديين، حيث دوَّن ثمانية عشر كتاباً ضد الرشدية[51]. كما كتب محاضر منازعاته في طائفة من الرسائل الصغيرة، ولعل أشهر هذه الرسائل هي الموسومة: (تفجع الفلاسفة العظام الاثني عشر حيال الرشديين) المؤرخة في عام 712هـ/ 1312م في باريس، والمهداة إلى الملك فليب الجميل. ويشير رينان[52]، إلى وجود رسائل أخرى موجهة ضد الرشديين موجودة في دير القديس فرانسوا الميورقي، وهي غالباً غير مطبوعة، ويظهر أن الذي كان يثير ريمون لول في أفكار الرشديين بباريس هو التفريق بين الحقيقة اللاهوتية والحقيقة الفلسفية، الأمر الذي اتخذ درعاً للإلحاد منذ القرن الثالث عشر الميلادي[53].

لم تنته الرشدية في جامعة باريس بقرار التحريم لعام 676هـ/ 1277م،

(49) كرم، المرجع السابق، ص213؛ Leff, Op. Cit., P. 238.

(50) رينان، المرجع السابق، ص267. Rashdall, Op. Cit., Vol. 11P., P.

(51) ينظر: زينب الخضيري، المرجع السابق، ص84 ـ 85.

(52) ابن رشد والرشدية، ص268 ـ 269.

(53) المرجع نفسه، ص269.

ولا بتفنيدات المدرسة الدومنيكية التي مثلها ألبرت الكبير وتوماس الأكويني، ولا بمعارضة جيل دي روم وريمون لول، بل استمرت في هذه المدينة، وفي مدن أخرى في كل أنحاء أوربا حتى القرن السابع عشر للميلاد. ففي القرن الرابع عشر نجد جان دي جاندان (John of Jandun ت 729هـ/ 1328م)، الذي كان أستاذاً في كلية الآداب، ثم في كلية اللاهوت بجامعة باريس، يخلص كل الإخلاص لمذهب ابن رشد ويدافع عنه ضد القديس توماس الأكويني، لأن ابن رشد في نظره هو نصير الفلسفة الكامل المجيد، ولم يقتصر نشاط دي جاندان على جامعة باريس، بل امتد نشاطه أيضاً إلى جامعة بادو في شمال شرق إيطاليا[54].

وعلى الرغم من استمرار القَسَم بتحريم قراءة أعمال (موريس الاسباني Mauritiu) سارياً على الطلبة الذين يتقدمون لنيل درجة الماجستير أو الدكتوراه في الأدب، اتخذت جامعة باريس في منتصف القرن الرابع عشر، بعد إدانتها لتعاليم ابن رشد بقرن تقريباً، إجراءً طلبت بموجبه من مرشحيها. وهي في أوج تناقضها كما يقول راشدال إذا ما كان موريس الإسباني فعلاً مماثلاً أو مطابقاً لابن رشد. في نفس الوقت الذي يجب أن يمتنعوا فيه عن قراءة أعمال موريس Mauritius أن يقسموا أيضاً بعدم تدريس أي مذهب مخالف أو متناقض مع مذهب أرسطو وشارحه ابن رشد[55].

وهكذا نجد أن فلسفة ابن رشد استحوذت على حيز كبير من فكر أساتذة جامعة باريس، وانتشرت هذه الفلسفة بين شبابها منذ منتصف القرن الثالث عشر للميلاد وما بعده، وظلت هذه الفلسفة وسياسة الكنيسة المعادية لها تتخذان من جامعة باريس ميداناً لاقتتالهما ردحاً من الزمن. وكان الإقبال

---

(54) المرجع نفسه، ص346 ـ 349 وينظر Wallace, OP.Cit., P 106 بدوي، المرجع السابق، ص35 ـ 36؛ زينب الخضيري، المرجع السابق، ص82 ـ 83.

(55) Pashdall, Op. Cit., Vol.1. P. 368-69; Guillaume, Op. Cit., P. 27 ؛ (الترجمة العربية ص294 ـ 295)

على الاطلاع على هذه الفلسفة كبيراً، ويدل على ذلك أن أساس السربون، الذي يمثل دراسات جامعة باريس في القرنين الثالث عشر والرابع عشر كان يحتوي على مخطوطات عديدة لابن رشد، بلغت نحو تسعة، ينطوي بعضها على آثار للاستعمال اليومي في التعليم، وهي تشتمل على دروس مقتطفة حرفياً من الشارح الأكبر ابن رشد[56]. وفي القرن الخامس عشر للميلاد، حينما عزم الملك لويس الحادي عشر (Loui XI) على تنظيم التعليم الفلسفي في فرنسا، أمر في مرسومه سنة 1473م/ 888هـ بتدريس مذهب أرسطو وشارحه ابن رشد في جامعة باريس[57]، هذا المذهب «الذي اعترف به منذ زمن طويل، بأنه سليم ومضمون»[58].

أما بالنسبة لجامعات إيطاليا، لا سيما تلك التي تقع في شمالها الشرقي، مثل بادو وبولوني وفرّار والبندقية، فكانت أيضاً معقلاً للفلسفة التي يمثلها ابن رشد. وهذه هي الرشدية المتأخرة التي هيمنت على القرون الوسطى منذ نهاية القرن الثالث عشر الميلادي إلى منتصف القرن السادس عشر. ومن خلال التعليم الرشدي في هذه الجامعات بقي اسم ابن رشد مذكوراً إلى القرن الثامن عشر في الفلسفة الأوربية[59]. وترتبط الحركة العقلية لجامعات شمال شرق إيطاليا كلها بجامعة، بادو، والواقع أن جامعتي بادو وبولوني لا تؤلفان في ذلك إلا جامعة واحدة، لا سيما في التعليم الفلسفي والطبي. ولم تكن بادو من ناحية أخرى سوى حي البندقية اللاتيني . وكان

(56) رينان، المرجع السابق، ص282.

(57) غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، ط3، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1979، ص679؛

Rashdall, Op. Cit., Vol. 1. P. 564.

(58) رينان، المرجع السابق، ص324.

(59) محمد علال سيناصر، الرشدية اللاتينية، بحث منشور ضمن وقائع ندوة (التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب المنعقدة في غرناطة للفترة من 21 ـ 22 أبريل 1992)، الرباط مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1993، ص150.

كل ما يدرس في بادو يطبع في البندقية، ولذا فإن جامعة بادو التي تأسست عام 619هـ/ 1222م[60]، كانت تمثل انتشار الفلسفة في شمال إيطاليا كله[61].

ولعل السبب في رسوخ الرشدية في بادو يرجع إلى تمتعها بشيء من الحرية، لأنها ظلت بمعزل عن تدخلات الكنيسة، كما تمتعت بحماية مجلس الشيوخ في البندقية لحرية الباحثين، فلم يجد الجزويت ولا محاكم التفتيش إليهم سبيلاً، وقد أُولع البادويون بدراسة ابن رشد والأخذ بآرائه، واستطاعوا أن يصححوا بعض ما نُسب إليه من أخطاء، ودافعوا عنه بقوة[62]. ولم يكن ابن رشد يمثل بالنسبة لمدرستي الفن والطب مجرد (الشارح) أو (المعلق)، لأن السلطة المعطاة لشخصية مذهبه كانت تساوي تلك التي نُسبت في أرجاء أوربا لأرسطو نفسه، وأصبح مَثَل فلسفة ابن رشد في الشهرة كَمَثَل شعر دانتي، ورسوم أندريه دي فيرنيز (Andrea de Firenze)، كتجسيد لكل (البدع والهرطقة).

وكان بعض رواد الفكر الرشدي في داخل إيطاليا وخارجها من الرهبان أو من رجال الكنيسة، الذين مارسوا التدريس أيضا في الجامعات. مثال ذلك سرفيت أربانو من بولوني (Servite Urbano of Bologna) وبول البندقي (Augustinian Poul of Venice)[63]. وكان الأول يتباهى باسم (الرشدي)، وقد درَّس اللاهوت في باريس وبادو وبولوني، وكان من أركان الفلسفة في الجامعة الأخيرة، ألف شرحاً ضخماً لشرح ابن رشد على طبيعيات أرسطو، طبع في البندقية عام 898هـ/ 1492م[64]، أما بول البندقي (ت833هـ/ 1429م)

---

(60) Rashdall, O.P. Cit., Vo;. 11, .9.

(61) رينان، المرجع السابق، ص334.

(62) مدكور، المرجع السابق، ص188؛ محمد زنيبر، (ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي)، بحث ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 1979، ص35.

(63) Pashdal, Op. Cit., Vol. 1. P. 263.

(64) رينان، المرجع السابق، ص350.

فكان من أكثر الرشديين حزماً، أيّد النظريات الرشدية ضد خصومه في جامعة بولوني بشدة[65].

وكان من أهم مفكري المدرسة الرشدية الإيطالية في القرن الرابع عشر للميلاد هو الكرملي يوحنا البكنتروبي (Carmelit John of Baconthorp) وهو من أطباء أكسفورد بالأصل، لكن تأثيره في إيطاليا كان أعظم[66]. ونظراً لتعلقه بفلسفة ابن رشد، فقد كان اسمه مقروناً دائماً بلقب (أمير الرشديين)، على الرغم من أنه كان يرفض نظرية وحدة العقل ولا يؤيد المذاهب (الإلحادية) المنسوبة إلى الرشدية[67]، ويعد والتر بورلي (Walter Burley)، وهو أيضاً من أطباء أكسفورد القادمين إلى إيطاليا، من رواد الفكر الرشدي[68].

ومن أنصار الرشدية في جامعة بادو أيضاً بيير الأبانوي (Pierre d gabano)، الذي يعد من مؤسسي الرشدية في هذه الجامعة، وقد اهتم بمقارنة الأديان، وهو الاهتمام الذي أصبح من سمات الرشدية اللاتينية[69]. وقد ظهر تأثير ابن رشد في هذه الجامعة بالذات في الطب العربي أو الاتجاه العربي، ولهذا أصبح الطب، والعروبة، والرشدية، والتنجيم، والإلحاد، كلمات مترادفة تقريباً، تطلق من قبل أعداء الرشديين على كل من يميل للنزوع إلى الدهرية ويحاول التستر وراء ابن رشد[70].

وفي القرن الخامس عشر للميلاد اشتهر غايتانو دي تين Gaetano de Tien (ت 870 هـ / 1465م) باعتباره من أبرز مؤيدي الرشدية، ابتدأ بالتدريس

---

(65) المرجع نفسه، ص352؛ Pashdall, Op. Cit., P.26

(66) Ibid, Vol. I.P. 263.

(67) رينان، المرجع السابق، ص325 ـ 326.

(68) المرجع نفسه، ص326؛ Rashdall, Op. Cit., Vol. I P. 263.

(69) زينب الخضيري المرجع السابق، ص86.

(70) رينان، المرجع السابق، ص336.

في جامعة بادو سنة 840هـ / 1436م، وقد ساعد بماله ومقامه الاجتماعي، حيث كان سليل أسرة مشهورة، وتعليمه ومؤلفاته كثيراً على زيادة نفوذ (الشرح الأكبر). وتشهد نسخ محاضراته الكثيرة المنتشرة في مكتبات شمال إيطاليا على ما تمتعت به من رواج في النصف الثاني من القرن الخامس عشر في مدارس إيطاليا وفي جميع أوربا أيضاً[71].

وقد أصبح ابن رشد في هذا القرن أستاذ من يعْلَمُون في بادو، وعُرف بـ«الفيلسوف الإلهي وشارح جميع كتب أرسطو». وانتشرت مؤلفاته في مكتبات إيطاليا، من ذلك مثلاً أن مكتبة (جان المركنوفي)، التي وقفها على دير مار يوحنا بفردار سنة 872هـ / 1467م، والموجودة الآن في كنيسة القديس مرقس بالبندقية، كانت تتألف تقريباً من كتب رشدية حصراً. وإذا ما أردنا عمل جدول بأسماء جميع البادويين والبلونيين الذين شرحوا ابن رشد في القرن الخامس عشر للميلاد، لوجب إدراج أسماء كل أساتذة بادو وبولوني. والحق، كما يقول أرنست رينان[72]، أن السنين الأخيرة من القرن الخامس عشر هي سنو رئاسة ابن رشد المطلقة في بادو.

ويمثل نيكوليتي فرنياس (Nicoletti Vernias) آخر حلقة في سلسلة الأساتذة العظام لهذا القرن في بادو، فقد درَّس في هذه الجامعة ما بين سنة 876 ـ 905هـ/ 1470 ـ 1499م، فكان من رشديي ذلك الزمن حزماً وجرأة، وبلغ من تأييده لنظرية وحدة العقل ما اتهم معه بإفساد جميع إيطاليا بهذا «الضلال الضار»[73]. وفي القرن السادس عشر للميلاد حدث تحول كبير لصالح ابن رشد، ويعود الفضل في هذا التحول إلى مجموعة من أساتذة الجامعات الإيطالية، منهم أوغسطين نيفوس (Niphus)، الذي يعد من رؤساء المدرسة الرشدية، وهو تلميذ فرنياس، وقد أيد أستاذه في وحدة العقل في

(71) المرجع السابق، ص354 ـ 355.

(72) المرجع نفسه، ص346 ـ 357.

(73) المرجع نفسه، ص358.

رسالته: (العقل والشياطين)، التي أثارت لغطاً في بادو. وقد اتُخذت شروحه على كتب: (جوهر الأجرام السماوية) و (سعادة النفس) و (تهافت التهافت)، مكاناً لها بجانب متون ابن رشد، كما نشر كتب ابن رشد بنفسه، فأصدر فيما بين سنة 1495 و 1497م / 901م ـ 903هـ طبعة كاملة لأعمال ابن رشد، وهكذا أصبح اسم نيفوس ملازماً لاسم ابن رشد نفسه[74].

واشتهر من هؤلاء الأساتذة أيضاً مارك أنطوان زيمارا (Mark Antain zemara) بما بذل من جهود حول نصوص ابن رشد، وأصبحت مؤلفاته، لا سيما (حلول للمتناقضات بين أرسطو وابن رشد)، و (الكشافات)، و(الهوامش)، و (التحليلات)، جزءاً لا يتجزأ من طبعات ابن رشد. وقد فُضّلت ملخصاته لأعمال هذا الفيلسوف المسلم، لأنها أسهل استخداماً[75]. وفي مجال التدريس واصل زيمارا تقلد كرسي بادو التدريسي فيما بين سنة 972 ـ 998هـ/ 1564 ـ 1589م، وكان ابن رشد دليلاً له في شرح العبارات الصعبة، وهو يذكره مع الإجلال البالغ[76].

ولكن شهرة نيفوس كانت أكبر، وقد قام التعليم الرسمي في بادو طوال القرن السادس عشر على رشدية نيفوس. وكان علماء اللاهوت بعيدين عن معارضة مثل هذا التعليم، في حين رغب أكثر الرجال كثلكة في أن يُسموا (رشديين) ضمن هذا المعنى، وأضحت الكنيسة ترضى بدراسة أرسطو جهراً، وغدت كتب ابن رشد تعد من الذخائر النفيسة التي يحتفظ بها القديسون في أديرتهم. وأُطلق على ابن رشد أفخم الألقاب، ولم تعد كلمة (رشدي) تتضمن أي نوع من الرأي، إنما صارت تدل على شخص درس الشرح الأكبر كثيراً، فأصبحت مرادفة لكلمة فيلسوف، وكأن الرشدية

(74) المرجع نفسه، ص372 ـ 373؛ زينب الخضيري، المرجع السابق، ص87.

(75) رينان، المرجع السابق، ص378؛ ص378؛ وينظر: زينب الخضيري، المرجع السابق، ص87.

(76) رينان، المرجع السابق، ص403.

والفلسفة أصبحتا شيئاً واحداً"[77].

ولم يقتصر شرح مؤلفات ابن رشد وشروحه على أساتذة جامعة بادو حسب، بل إنه كان يُشرح أيضاً في بولوني ونابلي وفرار من قبل أساتذة متعددين نشروا دروسهم عن كتاب: (جوهر الأجرام السماوية)، والمؤلفات الأخرى في أثر الشارح الأكبر. وتحتوي مكتبات شمال إيطاليا على عدد كبير من المخطوطات الخاصة بهذا الحقل من الدراسات، وذلك لأن هذه الدفاتر المدرسية كانت لا تطبع في الغالب، بل تسلم نسخاً. وتشتمل مكتبة فرار على سبيل المثال على مخطوط (رقم 304) خاص بالشروح غير المطبوعة عن ابن رشد بخط مؤلفها الطبيب أنطوان برازفولا. وتعد الأشعار الموضوعة على رأس الكتاب، لمدح المؤلف حسب العادة الإيطالية، تكريماً لابن رشد[78].

ويعتبر سيزار كريمونيني (Cesar Cremonini) آخر ممثل صريح للرشدية في جامعة بادو[79]. فقد انتفع كثيراً في محاضراته من نصوص ابن رشد، والتزم بعض الآراء التي نُسبت إليه، مثل أن: «وجود الله لا يمكن أن يثبت بغير اعتبار حركة السماء الطبيعية». لكنه كان ينتقد بشدة علم النفس الرشدي، كذلك لا يقبل نظرية وحدة العقل، وإن كان يعترف «بانه يجب أن يبحث عن الخلود في النوع لا في الفرد، والعقل الفعال هو الله نفسه. . .». وقد درَّس هذه الأفكار مدة سبع عشرة سنة في فرار، وأربعين سنة في بادو[80].

وبعد وفاة كريمونيني سنة 1041هـ / 1631م انتهى نفوذ الفلسفة الرشدية في إيطاليا. تلك الفلسفة التي قاومت لمدة ثلاثة قرون حملات

(77) المرجع نفسه، ص377 ـ 378؛ وينظر: زينب الخضيري، المرجع السابق، ص87.

(78) رينان، المرجع السابق، ص408.

(79) زنيير، المرجع السابق، ص35.

(80) رينان، المرجع السابق، ص410 ـ 413.

الأفلاطونية[81]، وعلماء الأدب القديم مثل بتراك ولويس فيفيس وبيك الميرندولي[82]، وعلماء اللاهوت مثل أنطوان ترنتبا[83]، ومحاكم التفتيش[84]، والمجامع الدينية، لا سيما مجمع لاتران الذي توِّج بمرسوم بابوي مؤرخ في 19/ 12/ 1512م (918هـ)، يأمر أساتذة الفلسفة بتفنيد الآراء (الإلحادية) بعد عرضها، ووصف المرسوم من يثير هذه المذاهب الممقوتة على أنهم زنادقة وكفار[85].

(81) المرجع نفسه، ص393 فما بعدها.
(82) المرجع نفسه، ص342، 345، 388، 396 فما بعدها.
(83) المرجع نفسه، ص357، 402.
(84) المرجع نفسه، ص335، 414 ـ 415.
(85) المرجع نفسه، ص369 ـ 370.

جريدة المصادر والمراجع

1. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون بيروت، دار إحياء التراث العربي (د.ت).
2. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، منشور ضمن كتاب: فلسفة ابن رشد، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1978.
3. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق، محمد عمارة، القاهرة، دار المعارف، 1972.
4. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دينا، القاهرة، دار المعارف، 1971.
5. بالنثيا، أنخل جنثالث، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة، حسين مؤنس، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1955.
6. بدوي، عبد الرحمن، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، ط3، الكويت، وكالة المطبوعات ـ بيروت، دار القلم، 1979.
7. الخضيري، زينب محمود، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ط2، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1985.
8. ديوارنت، ول، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، ط3، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1967.
9. رينان، آرنست، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1957.
10. زنيبر، محمد، «ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي»، بحث منشور ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 1979.
11. سيناصر، محمد علال، «الرشدية اللاتينية»، بحث منشور ضمن وقائع ندوة التراث الحضاري المشترك بين أسبانيا والمغرب، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1993.
12. العراقي، محمد عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، القاهرة دار المعارف،

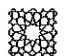
.1968

13. قاسم، محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية (د.ت).
14. قنواتي، جورج، «الفلسفة وعلم الكلام والتصوف»، فصل ضمن كتاب: تراث الإسلام، تصنيف، شاخت وبوزورث، ترجمة، حسين مؤنس وإحسان صدقي الصمد، ط2، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1988.
15. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، بيروت، دار القلم، (د.ت).
16. لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ترجمة، عادل زعيتر، ط3، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1979.
17. مايرز، يوجين، أ، الفكر العربي والعالم الغربي، ترجمة، كاظم سعد الدين، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة
18. مدكور، إبراهيم بيومي، «في الفلسفة»، فصل ضمن كتاب: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.
19. مظهر، جلال، أثر العرب في الحضارة الأوربية، بيروت، دار الرائد، 1967.
20. موسى، محمد يوسف، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، القاهرة، دار المعارف، 1959.
21. هاريس، ج. ر. س.، «الفلسفة» بحث ضمن كتاب: تراث العصور الوسطى، أشرف على تحريره، ج. كرمب وإ.جاكوب، ترجمة زكي نجيب، مراجعة، محمد بدران، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، 1965، ج1.
22. Artz ,Fredrik .B, The Mind of the Middle Ages, 3rd ed, Chicago, Chicago University Press, 1988 .
23. Baldwin, John. W, The Scholastic Culture of the Middle Ages 1000-1300, Massachusetts, D.C-Heath and Company, 1971.
24. Copleston, F. C. Aquinas, London, Penguin Books Ltd 1957.
25. Gamir. Alfonso, "Toledo School of Translators", Journal of the Pakistan Histroical Society, vol. XIV.
26. Guillaume, Alfred, "Philosophy and Theology", in; The Legacy of Islam, ed. Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaums, Oxford, Oxford University Press, 1965 .

والترجمة العربية بعنوان: تراث الإسلام، تعريب جرجيس فتح الله، ط2، بيروت، دار الطليعة، 1972.

27. Kenny, Anthony, Aquinas, Oxford, Oxford University Press, 1980,
28. Knowles, David, The Evolution of Medieval Thought, London, Longmans, 1962.
29. Left, Gordon, Medieval Thought, London, Penguin Books Ltd., 1965. 30. Lindberg, David. C, "The Transmission of Greek and Arabic Learning to the West" , in : Science in the Middle Ages, ed. David C.Lindberg, Chicago, Chicago University Press, 1978.
31. Rashdall, Hastings, The Universities of Europe in the Middle Ages, ed. P.M. Powicke and A-B. Emden, Oxford, Oxford University Press, 1964.
32. Wallace, William A, "The Philosophical Setting of Medieval Science", in : Science in the Middle Ages ed. David C. Lindberg, Chicago, Chicago University Press, 1972.
33. Encyclopedia Britannica, U.S.A., 1965,

أثر الأندلس في الفكر الغربي



ألقي هذا البحث في ندوة الحضارة العربية الإسلامية والفكر الغربي
التي أقامها بيت الحكمة في بغداد يونيو/حزيران 1977.
ونشر في سلسلة المائدة الحرة، بيت الحكمة، بغداد 1977.

هناك إجماع تام بين مختلف الباحثين العرب والأجانب على أهمية الأندلس في عملية النقل الحضاري بين العرب والأوروبيين . فلقد وفر هذا البلد مجالاً خصباً للعلاقات الدائمة بين العناصر التي عاشت على أرضه منذ الفتح العربي الإسلامي سنة 92هـ/ 711م، وإلى تاريخ الإبعاد النهائي لمسلمي الأندلس عن إسبانيا في عهد الملك فليب الثالث Philib III سنة 1023 هـ / 1614م. فكان الامتزاج كبيراً خلال تلك القرون التسعة التي تجاور فيها العرب والإسبان بحيث لم يقتصر على أوقات السلم حسب، بل شمل أوقات الحروب أيضاً وغطى معظم أجزاء شبه الجزيرة الآيبيرية، حتى أصبح من المستحيل وضع حد فاصل له. وقد عبر المؤرخ الإسباني روبيرتو لوبيث (Roberto lopez) بحق عن هذا الوضع بقوله: «إنه لن يعرف أبداً متى أو أين

ينتهي الشرق أو يبدأ الغرب في آيبيريا»[1]. فلقد اختلط العرب والمسلمون بالسكان المحلين، وامتزجت حضارة الشرق بالغرب، وتغلغلت بشكل فعال في شبه الجزيرة الآيبيرية، ومنها انتقلت إلى أوربا بطرق مختلفة سنشير إليها في ثنايا هذا البحث. وكان لابد لإتمام عملية انتقال الفكر والحضارة من عوامل توفرت وازدهرت في الأندلس، فمهدت الطريق لتأثير أكبر وأكثر أهمية وفاعلية من حدود الأندلس ذاتها، أي المناطق التي كانت تقع فعلاً تحت الحكم العربي من شبه الجزيرة الآيبيرية، لتشمل كل شبه الجزيرة، ومن ثم الانتشار إلى المناطق المتاخمة في أوربا.

كان المستعربون (Mozarabes) في طليعة العناصر التي ساهمت في عملية النقل، وهم نصارى الإسبان الذين عاشوا مع المسلمين في الأندلس، وكانوا يُسمون بعجم الذمة، وقد تعلموا العربية وكثيراً من العادات والتقاليد الإسلامية، لكنهم احتفظوا بديانتهم النصرانية، لهذا سموا بالمستعربين، وكان هؤلاء بحكم معرفتهم اللغتين العربية والإسبانية القديمة يتنقلون بحرية من أراضي الأندلس إلى الإمارات الإسبانية، كما سكن الكثير منهم في مناطق الحدود المهجورة التي تقع بالقرب من الممالك الإسبانية، وبالتدريج أصبح هؤلاء وما يحملون من فكر وحضارة جزءاً من إسبانيا النصرانية في شمال شبه الجزيرة الآيبيرية[2]، فمهدوا الطريق لانتقال الثقافة والفكر العربي إلى أوربا.

---

(1) Roberto Lopez, Les influences Orintales et L'evil economique de L Occident, (Cahiers d'Histoire Mondiale), Vol. 1. (1954), P. 605.

وتنظر الترجمة العربية لهذا المقال بعنوان: (التأثيرات الشرقية الاقتصادية والنهضة الاقتصادية في الغرب) نشرت ضمن كتاب: (بحوث في التاريخ الاقتصادي) ترجمة، توفيق إسكندر، القاهرة، مطبوعات الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، 1961، ص160، والمقال ص(142 ـ 187).

(2) W.M Watt, A History of Islamic Surveys 4, Edinburgh, 1967, P. 171.

وفي مرحلة تالية قام عامل آخر بدفع حركة الامتزاج بين الحضارة الإسلامية وإسبانيا النصرانية، ذلك هو وجود عدد كبير من المسلمين الذين بقوا تحت ظل الحكم الإسباني بانتقال مدنهم إلى هؤلاء. فعندما كانت إحدى هذه المناطق تقع في أيدي نصارى الشمال، لم يكن ذلك يعني توقف وجود المسلمين فيها، بل على العكس، كان الكثير منهم يبقون في هذه المناطق محتفظين بعاداتهم وتقاليدهم، ومن هؤلاء بعض أصحاب الحرف والمثقفين الذين لعبوا دوراً بارزاً في نقل العلوم والفلسفة الإسلامية إلى الإسبان في الشمال. وكان ملوك هذه الممالك وأمراؤها يضطرون إلى الاحتفاظ بهؤلاء المسلمين بسبب أهميتهم الاقتصادية للبلاد، وأُطلق عليهم لفظ المدجنين (Mudejares). وقد أدى وجود هؤلاء المدجنين، الذين شكلوا نسبة عالية جداً في مناطق النصارى إلى خلق بنية اقتصادية، وحضارة مادية، علمية مشتركة بينهم وبين الإسبان[3]. وبقيت بعض المدن التي شكلوا فيها أغلبية، بالضرورة إسلامية، أو عربية في ثقافتها، مثل مدينة طليطلة (Toledo)، التي استعادها الإسبان في العام 478هـ/ 1085م، واضطلعت بعدها بدور مهم في التاريخ الفكري لأوربا[4].

ومن العوامل الأخرى التي ساعدت على الامتزاج الثقافي والحضاري في الأندلس، الزواج المختلط الذي كان شائعاً بين المسلمين والنصارى سواء داخل الأندلس، أم مع الإمارات الإسبانية في الشمال. وتدل المصاهرات التي تمت بين الأسر الحاكمة، وكذلك ضمن طبقات المجتمع الأخرى على مدى العلاقات المتشابكة التي قامت بين سكان الأندلس من مسلمين ونصارى، وجيرانهم الإسبان في الشمال، الأمر الذي كان له أثر بارز في احتكاك

(3) Ibid, PP. 150 -151

(4) مونتكمري واط، تأثير الإسلام على أوربا في العصور الوسطى، ترجمة، عادل نجم عبو، الموصل، مديرية دار الكتب والنشر، 1982، ص45.

الشعبين واختلاطهما[5]. كما لعب التجار دوراً ملحوظاً في النقل الحضاري بين الجانبين، وكانت التجارة تتم في الغالب في أوقات السلم[6]، الأمر الذي ساعد على انتقال المؤثرات الحضارية بواسطة التجار الذين لعبوا دور الوسيط بين الحضارتين. ونقل المحاربون أيضاً مظاهر الحضارة، وكان هؤلاء في بعض الأحيان خليطاً من المسلمين والنصارى. كما كان التجاء بعض ملوك الإسبان إلى الأندلس أمراً مألوفاً لطلب معونة المسلمين في إستعادة عروشهم، وقد ساعدت هذه الزيارات المتكررة، وهذا التعاون المشترك، الإسبان على تبني الحضارة الراقية لمضيفيهم، وضيوفهم، وزملائهم في العمل وأصدقائهم[7].

ويتبين بعد هذا العرض الموجز، كيف انتشرت الحضارة العربية الإسلامية في عموم شبه الجزيرة الآيبيرية، التي غدت مرتعاً خصباً لمختلف المعارف والعلوم الإنسانية التي جلبها العرب من المشرق، وطوروها بمرور الزمن، فأصبحت في متناول المهتمين من الأوروبيين نتيجة انتشارها، سواء في حواضر الأندلس وقواعدها العربية الشهيرة مثل قرطبة (Cordoba) وإشبيلية (Sevilla)، وغرناطة (Granada)، وسرقطة (Zaragoza)، وطليطلة، وغيرها، أم على الجانب الإسباني في الممالك التي قامت بعد انحسار الحكم العربي الإسلامي في بعض مناطق شبه الجزيرة الآيبيرية.

ولنا بعد هذا أن نتساءل كيف أصبحت هذه الثقافة وتلك العلوم في متناول الأوربيين؟ وما هي الطرق والمراحل التي تم بموجبها انتقال التأثير

---

(5) See, A. A. El. Hajji, "Intermarriage Between Andalusia and Northern Spain in the Umayyad Period," The Islamic Quarterly, vol. X1. London, 1967, Nos, I-2.

(6) M. Mackay, Spain in the Middle Ages, London, the Maemillan Press Ltd, 1977, PP. 197-198.

(7) S.M. Imamuddin, "Some Moorish Traditions in Spanish Life." Journal of the Asiatic Society, Pakistan, 1967, vol. Xlt, no. 1,PP. 113-114.

العربي إلى أوربا عن طريق الأندلس؟

هناك من الباحثين من يرى ثلاث مراحل لهذا التأثير وهي[8]:

1. عصر التأثير غير المباشر (ويمتد من فتح الأندلس إلى منتصف القرن الحادي عشر الميلادي).

2. عصر الترجمة من العربية إلى اللاتينية (ويمتد من منتصف القرن الحادي عشر إلى نهاية القرن الثالث عشر الميلادي).

3. عصر الاستعراب، وهو قمة التأثير العربي وأوجه (ويمتد من منتصف القرن الثالث عشر إلى منتصف القرن الخامس الميلادي).

ويعد هذا التمييز للمراحل مدخلاً جيداً لبحث موضوع التأثير وإن كان هناك بعض التداخل في المراحل التي لا يمكن وضع حدود فاصلة لها. فلقد انتقلت بعض الترجمات اللاتينية لأصول عربية مبكرة عن طريق بعض الأفراد أو الطلاب العائدين من الأندلس. مثال ذلك نسخة لاتينية من حكم بقراط كانت تستخدم في التدريس بمدينة شارتر (Chartres) بفرنسا سنة 382هـ/ 991م، ولا شك أنها كانت عن أصل عربي، لأن الغرب اللاتيني كان يجهل في هذا الوقت المبكر جهلاً تاماً أي شيء عن الأصول اليونانية لأعمال القدماء[9]. كما يستفاد من كتابات هرمان الكسيح Herman the cripple (446هـ/ 1054م)، ابن أمير دالماسيا (تقع في غربي ما كان يعرف بيوغسلافيا) في الرياضيات والتنجيم، وجود تأثيرات عربية، ربما استمدت من ترجمات عربية كالتي وجدت في شارتر، أو من الطلاب العائدين من الأندلس والذين كانوا يمرون بدير ريخناو (Reiehenau)، الذي أقام فيه هرمان حيث وجدوا مأوى لهم، وهذا دليل على وجود ترجمات عربية في هذا العصر المبكر،

(8) ينظر: جلال مظهر، أثر العرب في الحضارة الأوربية، بيروت، دار الرائد، 1967، ص157، ويقارن: خليل إبراهيم السامرائي ورفاقه، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، الموصل، مديرية دار الكتب والطباعة والنشر، 1986، ص، 474 فما بعدها.

(9) مظهر، أثر العرب في الحضارة الأوربية، ص168.

ووصولها إلى أوربا، لا سيما في مجال الفلك والآلات العربية الفلكية، التي أدخلها هرمان في كتبه عن منافع الإسطرلاب، علماً أنه لم يزر الأندلس بسبب ظروفه المرضية[10].

وعلى أي حال فإن التأثيرات ابتدأت بالانتقال في بداية الأمر نتيجة للجهود الفردية للأفراد من طالبي العلم من جميع أنحاء غربي أوربا، الذين كانت تدفعهم الرغبة الملحة للتعرف على علوم الأندلس وأعاجيبها، لا سيما الرهبان منهم الذين رغبوا في أن يكشفوا بأنفسهم عظمة المسلمين في الأندلس، وكان هؤلاء يعودون إلى ديارهم بعد الانتهاء من تعليمهم ومعهم مخطوطات علمية، إما بلغتها العربية، أو بعد ترجمتها إلى اللاتينية. ولعل أبرز مثال على هؤلاء الراهب الفرنسي جربير دي أورياك (Gerbert de Aurillac)، الذي زار الأندلس مدة ثلاث سنوات، من (357 ـ 360هـ/ 967 ـ 970م)، أي في عصر الخليفة الحكم المستنصر (350 ـ 366هـ/ 960 ـ 976م)، الذي وصلت فيه الأندلس ذروة تقدمها في مجال العلم والثقافة، فدرس جربير العلوم في برشلونة (Barcelona) عن كتب ترجمت من العربية[11]. ثم رحلة إلى قرطبة، حيث برع في تلقي علوم الطبيعة والفلك والرياضيات من علماء المسلمين، وتعلم العربية. ولما عاد إلى بلاده رأس المدرسة الأسقفية في ريمز، ودرَّس فيها المنطق والموسيقى والفلك، وقدم ما كان يُعد من العجائب في ذلك الزمن، مثل المعداد، والكرة الأرضية، كما ألَّف كتاباً شرح فيه استخدام الأرقام العربية التي تعلمها في الأندلس. إلا أن أوربا لم تلق بالاً إلى هذا النظام الجديد، بل كان ينظر إلي جربير بعين الشك، واتُّهم بأنه كان يمارس السحر. ولكنه أصر على إحداث التغيير في مجتمعه، ونال

---

(10) المرجع نفسه، ص168؛ وينظر: زيغريد هونكة، شمس العرب تسطع على الغرب ـ أثر الحضارة العربية في أوربا، نقله عن الألمانية، فاروق بيضون وكمال دسوقي، ط4، بيروت دار الآفاق الجديدة، 1980، ص140.

(11) H.K. Mann, The Lives of Popes in the Eary Middle Ages, vol. V , pp 15-21. نقلاً عن مظهر: أثر العرب في الحضارة الأوربية ص 136 ـ 186.

إعجاب الإمبراطور الألماني أوتو الأول الكبير (Otto I The Great)، وخليفتيه أوتو الثاني والثالث. وقد عيَّنه الأخير رئيساً لأساقفة رافينا (Ravenna)، ثم بعد موت البابا جريجوري الخامس (Gregory V)، انتخب جربير لكرسي البابوية وتربع عليه تحت اسم سلفستر الثاني (Sylvester II) من سنة 390هـ / 999 م وإلى وفاته في سنة 394هـ/ 1003م[12].

لم تقتصر زيارات الأوروبيين على هذه الجهود الفردية، بل قامت حكومات بعض الدول الأوروبية بإرسال بعثات ذات طابع رسمي إلى الأندلس الإسلامية لتلقي العلوم والفنون والصناعات في مدنها الكبرى. وذلك نتيجة الدعايات التي انتشرت في قصور معظم المقاطعات الأوروبية ومراكزها في ذلك الوقت، مثل إنكلترا وفرنسا وألمانيا وهولندا وبافاريا. وقد أخذت البعثات الأوروبية تتدفق على الأندلس بأعداد متزايدة سنة بعد أخرى، حتى بلغت 312هـ/ 924م زهاء سبعمئة طالب وطالبة[13]. وكانت إحدى هذه البعثات من فرنسا برئاسة الأميرة (اليزابيث) ابنة خال لويس السادس ملك

---

(12) J. W. Draper, A History of the Intellectual Development of Europe, 1914, Vol, 11, PP. 4-7.

نقلاً عن جلال مظهر، مآثر العرب على الحضارة الأوروبية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1960، ص72 ـ 74؛

وينظر أيضاً: هونكة، شمس العرب، ص80 ـ 88؛ لويس يونغ، العرب وأوربا، ترجمة، ميشيل أزرق، بيروت، دار الطليعة، 1979، ص125؛ عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، ط3، بيروت ـ الكويت، دار القلم ووكالة المطبوعات، 1979، ص5 ـ 6.

(13) سليم طه التكريتي، «أوربا ترسل بعثاتها إلى الأندلس لتلقي العلوم في جامعاتها»، مجلة الوعي الإسلامي، العدد 37، السنة الرابعة، 1968، ص90 ـ 93.

وقد اعتمد بدوره على المراجع الأجنبية الآتية دون ذكر تفاصيل النشر الخاصة بها، والتي لم يتيسر لي الاطلاع عليها لتدقيق ومقارنة الأرقام والمعلومات الخاصة بالبعثات التي وردت فيها :

Falier , Raprisa Oaindeloussia.

Joha Doinburth, Arabs: Element of Supremacy in the Madieval Centuries.

كذلك اعتمد على مؤرخ تركي اسمه: عبد الرحمن شرف.

فرنسا (Louis VI). وقدمت بعثات أخرى من سافوي وبافاريا والراين وسكوسونيا وغيرها.

وبعث فليب (Philip) ملك بارفاريا إلى الأمير هشام الأول ابن عبد الرحمن الداخل (172 ـ 180هـ/ 788 ـ 796م) بكتاب يطلب إليه أن يأذن له بإرسال بعثة إلى بلاده الأندلس للاطلاع على أحوالها وأنظمتها وشرائعها وثقافتها والاستفادة منها. ووافق الأمير الأندلسي على هذا الطلب، وعندئذ أرسل الملك فليب بعثة برئاسة وزيره الأول المدعو (ويلمبين)، الذي أسماه العرب باسم (وليم الأمين). وكانت هذه البعثة تتألف من مئتين وخمسة عشر طالباً وطالبة، درسوا مختلف العلوم في الأندلس. وقد اعتنق ثمانية أفراد من هذه البعثة الدين الإسلامي ومكثوا في الأندلس ورفضوا العودة إلى بلادهم، ومن هؤلاء ثلاث فتيات تزوجن بمشاهير من رجال الأندلس في ذلك الوقت، وأنجبن عدداً من العباقرة، كان منهم عباس بن فرناس الفلكي[14]. وهناك عدد آخر من الفتيات قدمن في بعثات إلى الأندلس من فرنسا وهولندا وإيطاليا وألمانيا وبلجيكا، أقمن في الأندلس واعتنقن الإسلام وتزوجن من المسلمين، من أمثال الأميرة ماري غوبيه من بلجيكا، وروبيكا سنارت من ألمانيا، والراهبة جانيت سمبسون من إنكلترا، وشوتا ابنة الكونت سيرجاك من هولندا[15].

وأوفد الملك جورج ملك ويلز بعثة برئاسة ابنة أخيه الأميرة (دوبان)، كانت تضم ثماني عشرة فتاة من الأشراف والأعيان. وقد توجهت البعثة إلى إشبيلية، ورافقهن في سفرهن (سفيلك) رئيس موظفي القصر في ويلز، الذي حمل رسالة من الملك جورج إلى الخليفة هشام الثالث[16]. وقد جاء في

(14) ورد اسم والد عباس في مقال التكريتي سهواً على أنه مرداس.

(15) التكريتي، المرجع السابق، 92.

(16) ربما المقصود هو الخليفة هشام الثاني ابن الحكم المستنصر (366 ـ 399هـ/ 976 ـ 1009م)، لأن مدة حكم هشام الثالث، آخر خلفاء الأمويين بالأندلس كانت قصيرة (418هـ

هذه الرسالة حسبما ينقل سليم التكريتـي عن كتاب (Joha Doinburth) المذكور في هامش رقم(13): «. . . وسمعنا عن الرقي العظيم الذي تتمتع بفيضه الصافي معاهد العلم والصناعات في بلادكم العامرة، فأردنا لأبنائنا اقتباس نماذج هذه الفضائل لتكون بداية حسنة في اقتفاء أثركم لنشر أنوار العلم في بلادنا التي يسودها الجهل من أربعة أركان. . .». وقد استقبلت هذه البعثة في الأندلس أحسن استقبال، ورد الخليفة هشام على رسالة ملك ويلز برسالة يعلمه فيها عن ترحيبه وترحيب الأندلسيين بأعضاء البعثة، وموافقة رجال الدولة على الإنفاق على هذه البعثة من بيت مال المسلمين، ورد على هديته بهدية أخرى مناسبة[17].

وفضلاً عن البعثات الكثيرة التي بعثت بها أوربا إلى الأندلس، عمد بعض ملوك أوربا وأُمرائها إلى استقدام علماء من المسلمين لتأسيس المدارس، ونشر ألوية العلم والعمران. ففي خلال القرن الرابع للهجرة/ العاشر الميلادي، وما بعده استقدمت حكومات إنكلترا وهولندا وسكوسونيا وغيرها، نحو تسعين من الأساتذة العرب الأندلسيين المتخصصين في مختلف العلوم، والذين كانوا يحسنون اللغتين اللاتينية والإسبانية إلى جانب العربية. كما وقّعت تلك الحكومات عقوداً أخرى مع نحو مئتي خبير عربي في مختلف الصناعات، لا سيما إنشاء السفن، والنسيج والزجاج والبناء وفنون الزراعة، ولقد أقام بعض المهندسين العرب جسراً على نهر التيمس في بريطانيا يسمى بجسر هليشم (Helichem) وهذه الكلمة تحريف لاسم هشام خليفة الأندلس، الذي أطلق الإنكليز اسمه على ذلك الجسر اعترافاً بفضله، لأنه أرسل إليهم أولئك المهندسين العرب. ولا تزال توجد بمدينة شتوتغارت بألمانيا حتى اليوم سقاية ماء تدعى أميديو (Amedeo) وهو تحريف لكلمة

ـ 422هـ/ 1027 ـ 1031م) ومليئة بالاضطرابات، في حين تشير رسالة الملك جورج إلى عهد استقرار ورقي وتقدم بالأندلس.

(17) التكريتي، أوربا ترسل بعثاتها إلى الأندلس، ص91.

أحمد، المهندس العربي الذي صنع تلك السقاية[18].

فضلاً عن هذه العوامل، كانت هناك وسيلة أخرى فعالة أسهمت إلى حد كبير في نقل العلوم والتراث العربي الإسلامي إلى إسبانيا النصرانية، ومنها إلى أوربا، تلك هي عملية الترجمة. وحين يتحدث الباحثون عن هذه العملية وعصرها، يشيرون دائماً إلى القرن الثاني عشر الميلادي/ السادس للهجرة، ودور مدينة طليطلة في هذا العصر، الذي يعد عصر الترجمة الكبير. ومع هذا فقد كانت هناك محاولات متفرقة لتحقيق تقدم في العلوم سبقت هذا العصر في القرون الميلادية، التاسع والعاشر والحادي عشر[19]. وقد أسلفنا الإشارة إلى جهود جربير في هذا المجال.

الواقع أن عملية الترجمة ابتدأت بالتقدم بعد قيام الإمارات الإسبانية وامتداد حدودها جنوباً باتجاه الأندلس الإسلامية، نحو نهري تاجة (Tajo) والإبرة (Ebro)، وقد عمل المترجمون من العربية إلى اللاتينية في مواقع على طول هذين النهرين، كما انتشرت مواقع الترجمة أيضاً من بنبلونة (Pamplona) إلى طليطلة، ومن لوكرونيو (Logrono) إلى برشلونة، فضلاً عن مواقع أخرى في الشمال، مثل طرسونة (Tarazona)[20]، وكنيسة ريبول القطلونية (Catalon abby of Ripoil)[21]، التي كانت تضم مخطوطة من القرن الرابع للهجرة/ العاشر الميلادي، تحتوي على رسالتين في الإسطرلاب، لا بد أنها أخذت عن مصادر عربية[22].

ولكن عملية الترجمة أخذت بعداً أعمق بعد استرداد الإسبان لمدينة طليطلة في العام 478هـ / 1085م. فقد أصبحت هذه المدينة الجليلة الشأن،

---

(18) المرجع نفسه، ص92 ـ 93.

(19) ينظر: واط، تأثير الإسلام على أوربا في العصور الوسطى، ص95 ـ 96.

(20) المرجع نفسه، ص99.

(21) Mackay, Op. Cit, P. 860.

(22) واط، المرجع السابق، ص96.

التي كانت عاصمة القوط الغربيين، وبلغت مكانة كبرى في العصر الإسلامي، لا سيما في عهد ملوك الطوائف، مؤهلة للقيام بدور فعال في مجال نقل العلوم. فهي تحت حكم الإسبان، لكنها في الوقت نفسه تتمتع بإمكانيات هائلة وفرتها لها مكتباتها العربية العظيمة التي انتقل إليها آلاف المجلدات من الشرق[23]. وكان فيها ثلاث طوائف قوية تعيش بعضها إلى جوار بعض؛ المسلمون والنصارى واليهود. وتولت الطائفة الثالثة التوسط بين المسلمين والنصارى، سواء في التجارة، أم في نقل العلوم[24].

وقد أدرك كبير أساقفة طليطلة دون ريموندو (Don Raimondo) منذ عام 519 هـ/ 1125م، وحتى وفاته سنة 546هـ/ 1151م، أن الموقف يمثل فرصة كبرى، فشجع الباحثين على السفر إلى طليطلة لنقل الكتب العربية إلى اللاتينية ولم يكن موقف ريموندو، بشكل خاص والكنيسة الكاثوليكية عامة، ناتجا عن حركة تسامح مع المسلمين، وإنما كان الإقبال على نقل الحضارة العربية إلى الأمم اللاتينية نتيجة مباشرة، ودليلاً قوياً على اعترافهم بتفوقها، وعلى رغبتهم في الإفادة منها، والتغلب على العرب في أقوى نواحيهم، وهي الثقافة[25].

وعلى الرغم من إشارة المؤرخين الذين يتحدثون عن هذا المشروع إلى أنه مدرسة للمترجمين، أو معهد للترجمة في طليطلة، لكن المقصود ليس

---

(23) Julian Ribera, Disertaciones Y Opusculos, Vol. 1. P. 212.

نقلاً: عن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، ص6.

(24) Jose Maria Vallicorosa, "Arab and Hebrew Contribution to Spanish Culture", translated from the Spanish by: D. Woodeard, Caahiers Hist Mondiale. Vol. VI, 1961.

وينظر أيضاً: واط، تأثير الإسلام على أوربا، ص101؛ ليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت منشورات دار مكتبة الحياة (د. ت) ص95.

(25) محمد كامل حسين، «في الطب والأقرباذين»، فصل نشر ضمن كتاب: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970، ص290.

وجود مدرسة بالمعنى المادي، أي الهيئة، وبناء يضمها يتولى القيام بالترجمة، مثل بيت الحكمة الذي أنشئ في بغداد للمترجمين من اليونانية أو السريانية إلى العربية، بل كان هناك جماعة حرة من المترجمين يعملون في طليطلة في المكتبات نفسها وبالطريقة نفسها، وفي ميدان واحد هو العلوم العربية[26]. وكان على رأس القائمين بعملية الترجمة الشماس دومنيكو غونديسالفي (Domenico Gundisalvi)، الذي برز نشاطه في المدة ما بين سنة 526 ـ 566هـ/ 1130 ـ 1170م، وأديلارد الباثي Adlard of Bath (510 ـ 537هـ/ 1116 ـ 1142م) وخوان الإشبيلي Juan de Sevilla (520 ـ 546هـ/ 1126 ـ 1151م)، وجيرارد الكرموني Gerardo de Cremona (508 ـ 583هـ/ 1114 ـ 1187م)[27].

وكانت ترجمة المؤلفات العربية تتم غالباً عن طريق نقل النص العربي شفوياً من قبل مسلم أو يهودي إلى اللغة الإسبانية العامية (الرومانسية). ثم يتولى مترجم يتقن الإسبانية نقل الترجمة الحرفية الأولى إلى اللغة اللاتينية، ومع هذين فقد كان من بين اللاتين من يترجم من العربية إلى اللاتينية مباشرة[28]. ويبدو أن معظم تراجم القرن الثاني عشر الميلادي/ السادس للهجرة، قد أنجزت بهذه الطريقة، أي بواسطة باحثين يعملان بصورة مشتركة، فقد كان يساعد دومنيكو غونديسالفي في الترجمة كل من اليهودي الإسباني أبراهام بن عزرا، وخوان الإشبيلي، وهو أيضاً إسباني يهودي اعتنق المسيحية[29]. وأول ما اهتم به هؤلاء المترجمون هو نقل الكتب

(26) ينظر: بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، ص6 ـ 7.

(27) Alfonso Gamir, "Toledo School of Translators", Journal of the Pakistan Historical Society, Vol, XIV, 1966, PP. 85, 86, 87, 88.

(28) فرانشيسكو غابرييلي، «الإسلام في عالم البحر المتوسط»، فصل ضمن كتاب: تراث الإسلام، تصنيف، شاخت وبوزورث، ترجمة، محمد زهير السمهوري ورفاقه، ط2، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1988: 1/ 153؛ ويقارن دي لاسي أوليري: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة، إسماعيل البيطار، بيروت دار الكتاب اللبناني، 1972، ص233 ـ 234.

(29) Gamir, Op. Cit. P 89.

العربية التي تتضمن علوم اليونان، ثم امتد نشاطهم إلى مختلف الكتب العربية. فشملت الترجمات حقولاً مختلفة، منها الحساب، والفلك، والتنجيم، والطب، والفلسفة، لمؤلفين مسلمين معروفين من أمثال الخوارزمي (ت232هـ/ 850م)، والفرغاني (ت257هـ/ 870م)، والفارابي (ت339 هـ/ 950م)، وابن سينا (ت 428هـ / 1036م)، والغزالي (ت 505هـ/ 1111م)[30].

وقد استفاد بعض الأوربيين غير الإسبان من حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية. ومن المرجح أن أول هؤلاء هو الإنكليزي أديلارد الباثي، الذي كان فيلسوفاً ورياضياً وعالماً. وقد ترجم في سنة 625هـ / 1126م الجداول الفلكية مع رسائل رياضية أخرى للخوارزمي، فأدخل حساب المثلثات من المسلمين إلى الغرب[31]. كذلك قام الإنكليزي روبرت الجستري (Robert of Chester) بالترجمة اللاتينية الأولى للقرآن الكريم، وذلك بتكليف من بطرس الجليل Peter the Venerable (550هـ/ 1155م) رئيس دير كلوني، الذي زار إسبانيا في العام 536هـ / 1141م، فأتيحت له فرصة مراقبة بدايات الصراع بين الإسبان والعرب، وكان ذلك في أثناء حكم دولة الموحدين. وقد توصل إلى أن القوة المسلحة لا تجدي نفعاً في محاربة الإسلام وإنما ينبغي اللجوء إلى المنطق العلمي، وذلك بفهم الخصم أولا، والإصغاء إلى حجمه، وجدله. وبما أن القرآن هو المرجع الأول لدى المسلمين، فقد وجب على الأوربيين فهمه. وأنجز روبرت الجستري الترجمة، فأجزل له بطرس الجليل

ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة، محمد بدران، ط2، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، والنشر 1967: 17/17؛ أنخل جنثالت بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1955، ص537.

(30) يوجين أ. مايرز، الفكر العربي والعالم الغربي، ترجمة، كاظم سعد الدين، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986، ص95 ـ 96 ـ 97، 100.

(31) المرجع نفسه، ص95؛ بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، ص 8 ـ 9؛ ديورانت، قصة الحضارة: 17/ 18.

العطاء(32). وقام روبرت أيضاً بترجمة رسالة خالد بن يزيد في الكيمياء، التي تعد من أوائل الترجمات التي دخلت العالم اللاتيني في هذا الحقل، كما أنجز ترجمة جبر الخوازمي في سنة 540هـ / 1145م. وهي تشير إلي بداية الجبر الأوربي(33). وظل هذا الكتاب مستعملاً، في المدارس والجامعات الأوربية حتى القرن السادس عشر الميلادي/ العاشر للهجرة(34). وترجم هرمان الدلماسي Hermann The Dalmation (ت 540 هـ / 1145م) إلى اللاتينية كتاب الزيج لبطلميوس، معتمداً الترجمة العربية لمسلمة بن أحمد المجريطي، وتعد نسخة المجريطي ونسخة هرمان النسختين الوحيدتين اللتين وصلتا إلى الغرب من كتاب الزيج(35).

وكان جيرارد الكرموني الإيطالي من أعظم المترجمين الذين أسهموا في عملية الترجمة من العربية إلى اللاتينية. فقد جاء إلى طليطلة طمعاً في دراسة العلوم الفلكية، لا سيما كتاب المجسطي لبطلميوس فدرس العربية وأتقنها وظل يعمل في ترجمة الكتب العربية مدة طويلة حتى وفاته في العام 583هـ/ 1187م(36). وشملت ترجماته حقولاً متعددة، مثل المنطق، والفلسفة، والرياضيات، والفلك الإغريقيين والعربيين، والطب اليوناني والعربي،

(32) يونغ، العرب وأوربا، ص12 ـ 13؛ جوزيف رينو، تاريخ غزوات العرب، ترجمة شكيب أرسلان بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، 1966، ص292 وينظر أيضاً:
Phillip Hitti, History of Arabs, london, Macmillan and Co. Ltd, 1953, P. 588.

(33) مايرز، الفكر العربي، ص98؛ ويقارن: واط، تأثير الإسلام على أوربا، ص99؛ ديورانت، قصة الحضارة: 17/ 18.

(34) إبراهيم سلمان الكروي وعبد التواب شرف الدين، المرجع في الحضارة العربية الإسلامية، ط2، الكويت ذات السلاسل 1987 ص329.

(35) مايرز، الفكر العربي، ص97؛ ويقارن: واط، أثر الإسلام على أوربا، ص99.

(36) D. M. Dunlop, "The work of Translation at Toledo", Babel International Journal of Translation, Published by the International Federation Translators with assistance of Unesco, Vol. VI, No. 2, June, 1960. Quoted bY Gamir, Op. Cit., P. 87.

والتنجيم العربي، والجداول الفلكية، والطبيعة والحيل (الفيزياء والميكانيك). ويزيد عدد الكتب التي قام بترجمتها على سبعين كتاباً[37]. ومن المحتمل أنه كان يرأس فرقة من المترجمين الذين يعملون تحت توجيهه، نظراً لضخامة الأعمال التي أنجزت في عهده، فمن المعروف أنه تلقى مساعدة أحد المسيحيين المستعربين، ويدعى غالب أو (Galippus) لا سيما في ترجمة كتاب المجسطي[38].

استمرت حركة الترجمة في طليطلة في القرن الثالث عشر الميلادي/ السابع للهجرة، حيث وفد إليها أحد كبار العلماء الإنكليز، وهو ميخائيل سكوت (Michael Scot ت 634هـ/ 1236م) فدرس العربية، وعمل على ترجمة الكثير من كتبها إلى اللغة اللاتينية قبل أن ينتقل للخدمة في بلاط فردريك الثاني Frederick II ملك صقلية، فترجم في طليطلة كتباً عديدة يأتي في مقدمتها كتاب الهيئة للبطروجي، وكتاب السماء والعالم لأرسطو مع تلخيص ابن رشد له. ويعد سكوت أحد مؤسسي المذهب الرشدي اللاتيني[39].

ونالت حركة الترجمة دعماً قوياً من بعض الحكام الإسبان، لا سيما ألفونسو العاشر (Alfonso X) ملك قشتالة وليون المعروف بالحكيم (650 ـ 681هـ/ 1252 ـ 1284م) الذي نشأ في جو مفعم بالروح العربية الإسلامية، فشجع على نقل الكثير من المؤلفات العربية إلى لغة قشتالة التي أصبحت

---

(37) ينظر: مايرز، الفكر العربي، ص102 ـ 110، حيث عدد له (85) كتاباً مترجماً إلى اللاتينية؛ مظهر، أثر العرب في الحضارة الأوروبية، ص190؛ بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، ص10؛ ديورانت، قصة الحضارة، 17/ 18.

(38) Gamir, Op. Cit., P. 89.

واط، تأثير الإسلام على أوربا، ص98؛ وينظر: إدريس الخرشاف، «عطاءات علماء الإسلام في الأندلس في مجال البحث العلمي»، بحث منشور ضمن أعمال الندوة الدولية (حضارة الأندلس في الزمان والمكان)، المحمدية، جامعة الحسن الثاني، 1993، ص244.

(39) Gamir, Op. Cit, P. 91.

مايرز، الفكر العربي، ص112 ـ 113؛ واط، تأثير الإسلام على أوربا، ص100.

اللغة الإسبانية الرسمية، وإلى اللاتينية أيضاً، لا سيما كتب الفلك[40]. وقد أسس هذا الملك مدرسة في مدينة مرسية (Murcia) بعد أن تغلب عليها النصارى سنة 664هـ/ 1226م، أناط إدارتها بالعالم المسلم محمد بن أحمد الرقوطي. وكانت هذه المدرسة تضم طلاباً من المسلمين والنصارى واليهود، تلقوا على يد هذا العالم معارف مختلفة، مثل المنطق والهندسة والطب والموسيقى، كلّ بحسب لغته التي كان يتقنها هذا الأستاذ المتميز[41]. وهكذا قدمت هذه المدرسة خدمات جليلة في مجال النقل الحضاري والتأثير الثقافي المتبادل بين مختلف العناصر في الأندلس. ولا شك أن القادمين من طلاب الدراسة الأوربيين قد استفادوا من هذا الجهد العلمي، ونقلوه إلى بلادهم، سواء بحضورهم للدراسة بشكل مباشر، أم أخذهم المعلومات ممن كانوا يحضرون تلك الدروس من الإسبان.

وتؤشر نهاية القرن الثالث عشر الميلادي / السابع للهجرة اختتام العصر الزاهر للترجمة من العربية إلى اللاتينية، ومع هذا فقد تحقق بعض الترجمات في القرون اللاحقة، لكن التأثير الكبير للعلوم والفلسفة العربية على الحياة الفكرية في أوربا تم من خلال الترجمات الأولى. فحصل الأوربيون بحدود نهاية القرن الثالث عشر على قدر كبير من الكفاءة في العلوم والفلسفة[42]. وأصبح معظم التراث اليوناني والعربي في متناول الغرب في تراجم لاتينية

---

(40) Mackay, Op. Cit., PP. 86-87,
مايرز، الفكر العربي، ص119 ـ 120؛ واط تأثير الإسلام على أوربا ص100، بروفنسال، حضارة العرب، ص96.

(41) لسان الدين محمد (ابن الخطيب)، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق، محمد عبد الله عنان، القاهرة مكتبة الخانجي، 1975: 3/ 67 ـ 68، وينظر أيضاً: مايزر، الفكر العربي، ص120؛ محمد عبد الحميد عيسى، تاريخ التعليم في الأندلس، القاهرة، دار الفكر العربي، 1982، ص385 ـ 386.
Gaspar Remiro, Historia de Murcia Musulmana, Zaragoza, 1905. PP. 109-110.

(42) واط، تأثير الإسلام على أوربا، ص10.

جديدة، وبدأ عصر جديد للفكر في أوربا يمكن أن نطلق عليه تعبير «عصر الاستعراب»[43]، حيث وصل التأثير العربي الذروة، وذلك من منتصف القرن الثالث عشر حتى منتصف الخامس عشر الميلادي، فلم تعد أوربا تملك التراث العربي حسب، بل استعدت استعداداً كاملاً لفهمه وشرحه وتدريسه والاستفادة منه.

وبطبيعة الحال لا يمكن في بحث كهذا الإحاطة بجميع نواحي تأثير العرب بعامة والأندلس بشكل خاص على الفكر الغربي، فقد كُتبت دراسات متعددة، وأُلفت كتب مختلفة في هذا المجال[44]، الأمر الذي يجعل إعادة البحث والتقويم ضرباً من التكرار الممل. ومع هذا فمن الممكن تسليط بعض الأضواء على ناحية معينة مهمة من نواحي التأثير، لا سيما في حقل التعليم وإنشاء الجامعات الأوربية، وتأثر هذه الجامعات بالفكر الإسلامي في الأندلس. فعلى الرغم من اختلاف المؤرخين حول وقت نشوء نظام المدارس

---

(43) ينظر: مظهر، أثر العرب في الحضارة الأوربية، ص193 ـ 201.

(44) ينظر في سبيل المثال لا الحصر:

De Lacy, Oleary, Arabic Thought and its place in History, London, 1922.

وقد سبق الاعتماد على ترجمته العربية بعنوان:

(الفكر العربي ومركزه في التاريخ)

Charles Homer Haskings, Studies in the History of Mediaeval Science, Cambridge, 1927; George Sarton, Introduction to the History of Science, Baltimore, the Willams and Wilkings Company, 1962 ; D.M. Dunlop, Arabic Science in the West, Karachi, 1958, Eugene. A. Mayers, Arabic Thought and the Western World, New York, 1964.

وقد سبق الاعتماد على ترجمته العربية بعنوان:

(الفكر العربي والعالم الغربي)

لويس يونغ، العرب وأوربا . ومن المراجع العربية: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية، لمجموعة مؤلفين؛ جلال مظهر، أثر العرب في الحضارة الأوربية،

ـ مآثر العرب على الحضارة الأوربية

ـ حضارة الإسلام

عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي.

والجامعات الكبرى في الأندلس[45]، لكن هناك إجماعا تاماً على أن التعليم في الأندلس بلغ حظاً كبيراً في مجال التقدم الحضاري، وأن الأندلسيين بذلوا جهداً كبيراً في إعداد الفرد وتشكيله وتثقيفه ابتداء من سني حياته الأولى إلى أقصى ما يطمح إليه من تعلم. في الوقت الذي كانت فيه أوربا تعيش في ظلامات الأمية والجهل، حتى أن نسبة 95٪ من سكانها في القرون الميلادية: التاسع والعاشر والحادي والثاني عشر، كانوا لا يستطيعون القراءة والكتابة، ويدخل ضمن هؤلاء بعض الملوك والأمراء والكهنة في الأديرة[46].

عرب الأندلس وحدهم إذن هم الذين صانوا العلوم والآداب التي أُهملت في كل مكان في أوربا، حتى في القسطنطينية. فلم يكن في العالم المعروف في ذلك الزمن بلاد يمكن الدراسة فيها غير الأندلس العربية والشرق الإسلامي[47]، حيث عُرفت الجامعات والحياة الجامعية والنظم المرتبطة بها قبل الغرب بمئات السنين. ومما يجدر ذكره أن المسلمين لم يستخدموا طوال العصور الوسطى وحتى العصور الحديثة مصطلح الجامعة، وإنما أطلقوا اسم المدارس على معاهد التعليم العالي، وسواء أُطلق على هذا النوع من المؤسسات اسم مدرسة أو جامعة، أم تم التدريس في الجامع، فإن العبرة ليست بالاسم، وإنما بالمسمى، فقد كانت فعلاً معاهد للتعليم العالي في أرقى صوره[48].

(45) ينظر: محمد عبد الرحيم غنيمة، تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى، تطوان، 1953، ص114 ـ 115؛ عيسى، تاريخ التعليم في الأندلس، ص358 ـ 378؛ إبراهيم علي العكش، التربية والتعليم في الأندلس، عمان دار الفيحاء ودار عمار، 1986، ص71.

(46) هونكة، شمس العرب، ص 393؛ لوبون، حضارة العرب، 675.

(47) المرجع نفسه، ص678.

(48) ينظر: سعيد عبد الفتاح عاشور، «التعليم العالي في العصور الوسطى، دراسة مقارنة بين العالمين الإسلامي والمسيحي»، بحث نشر ضمن كتاب: بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى، بيروت، دار الأحد، 1977، ص 440، 481.

وكانت قرطبة في ذلك العصر المركز الثقافي في الغرب، ونال مسجدها الجامع شهرة عريضة في جميع أنحاء أوربا في القرن الرابع للهجرة/ العاشر الميلادي. ذلك أنه كان بمثابة المدرسة أو الجامعة الوحيدة في كل أوربا. وفضلاً عن قرطبة، زخرت حواضر الأندلس الأخرى، لا سيما إشبيلية، ومالقة (Malaga)، وغرناطة وطليطلة، وسرقسطة، بمساجدها ومدارسها، التي كان أساتذتها يختارون على أسس معينة ومؤهلات خاصة(49). ولم تكن تضم بين مدرسيها إلا كبار علماء العصر، وكان الطلبة يسعون إليها عندما يرغبون في تحصيل درجة عالية من العلوم. وكانت أماكن العلم هذه تقوم بأنشطة متنوعة تشبه ما يقام من نشاط ثقافي أو مواسم ثقافية في بعض الجامعات العصرية(50). وإلى هذه المؤسسات الثقافية الأندلسية كان يفد الطلبة من أوربا للدراسة على أيدي العلماء المسلمين، بعد أن شعروا بتخلفهم عن العرب، وحاجتهم إلى الاغتراف من هذا المعين الثر، والنهل من هذا النبع الصافي، فحملوا علومها إلى بلادهم، وبالتالي ظهرت آثارها في مختلف جوانب الحياة، لا سيما بعد أن توجت حركة الترجمة هذا النشاط.

ولا ننسى في هذا الصدد دور الإسبان الذين تأثروا بما كان لدى المسلمين من مؤسسات ثقافية، فعملوا على تقليدهم وإنشاء ما يماثلها بعد سيطرتهم السياسية على أجزاء من شبه الجزيرة الآيبيرية، كانت سابقاً ضمن الأندلس الإسلامية. وقد سبقت الإشارة إلى قيام الملك ألفونسو العاشر بتأسيس مدرسة إسلامية في مرسية، وتسليم إدارتها لأحد العلماء المسلمين، الذي كان ضليعاً ومبرزاً في كافة العلوم، لا سيما الهندسة والطب والموسيقى والمنطق، فضلاً عن علوم اللغة العربية. وكان هذا الأستاذ يدرِّس طلبته من العرب والإسبان واليهود، كلا بلغته الخاصة، الأمر الذي يشير بوضوح إلى

(49) سعيد عبد الفتاح عاشور، المدنية الإسلامية وأثرها على أوربا، القاهرة، 1963، ص176.

(50) عبد الرحمن علي الحجي، الحضارة الإسلامية في الأندلس، بيروت، دار الإرشاد، 1969، ص49.

أهمية معرفة اللغات وأثرها في توصيل الأفكار. وهذا ما حفز الملك ألفونسو العاشر على تأسيس أول معهد للدراسات الشرقية في طليطلة سنة 648هـ/ 1250م، لتعليم العبرية والعربية، وهدفه تدريس الإرساليات لتوجيهها إلى المسلمين واليهود[51].

كما أنشأ في العام 652 هـ / 1254 م معهداً للدراسات اللاتينية والعربية في اشبيلية نال حماية البابا إسكندر الرابع (Alexander IV)، وموافقته ببراءة خاصة موقَّعة في العام 659هـ/ 1260م[52]. وقد انتقل هذا التقليد إلى الجامعات الأوربية التي ابتدأت بتخصيص كرسي للغات الأجنبية فيها في أوائل القرن الرابع عشر الميلادي/ الثامن للهجرة[53]. ولعل من أبرز الناشطين في الدعوة للدراسات العربية هو (رامون لول Raman Lull ت 715هـ/ 1315م) من جزيرة ميورقة (Mayorca)، الذي استطاع أن يقنع الملك جيمس الأول (James I) ملك اراغون، بإنشاء كلية للدراسات العربية في بالما (Palma) عاصمة ميورقة سنة 675هـ/ 1276م. كما طلب من مجلس ڤيينا (Council of Vienne) أن ينشئ مدارس للغات، والآداب الشرقية تعدّ الناس للتبشير بين المسلمين واليهود. واستجاب المجلس لرغبته، وأنشأ سنة 711هـ/ 1311م خمس مدارس من هذا النوع في روما، وبولونيا، وباريس، وأكسفورد، وسلمنقة، كان فيها كراسي للغات العبرية والعربية والكلدانية[54].

---

(51) يونغ، العرب وأوربا، ص120؛ ديورانت، قصة الحضارة: 17/ 34 ـ 35.

(52) بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ص96؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص574؛ مايرز، الفكر العربي، ص120؛ مظهر، أثر العرب في الحضارة الأوربية ص191.

(53) ينظر: إبراهيم بيومي مدكور «في الفلسفة»، فصل نشر ضمن كتاب: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970 ص166.

(54) ديورانت، قصة الحضارة: 17/ 151؛ وينظر:
Hastings Rashdall, The Universities of Europe in the Middles Ages, ed, F. M.

وكان الأوربيون قبل ذلك يذهبون إلى إسبانيا، حيث كانت العربية واللاتينية تعلمان جنبا إلى جنب، ويقرؤون العربية على أهلها[55].

وكانت مناطق جنوب فرنسا أكثر تأثراً من بقية أوربا الغربية وأسرع في اكتساب الخبرة العربية في مجال التعليم والمدارس، وذلك بحكم مجاورته، الشمال الإسباني لا سيما تولوز (Touluse) ومونبلييه (Montpellier)[56]. فقد تأسست في المدينة الأخيرة مدرسة في القرن الثاني عشر الميلادي / السادس للهجرة، ولكن لا يُعرف شيء عن بداياتها الأولى. ويقال إن جماعة من العرب واليهود اشتركت في تأسيسها لغرض تعليم الثقافة العربية ونشرها[57]. واستمرت هذه المدرسة تؤدي دورها بجهود الأفراد والأساتذة العرب حتى أواخر القرن الثالث عشر الميلادي/ السابع للهجرة، عندما رفعها البابا نيقولا الرابع (Nicholas IV) في العام 688هـ/ 1289 م إلى مرتبة جامعية، وخصصها تقريباً للعلوم الطبية[58].

وقد أشار البروفيسور دالماس، أستاذ الأمراض النسائية بكلية الطب في أوائل القرن الحالي في هذه الجامعة، في محاضرة ألقاها عن (فضل العرب على جامعة مونبلييه) إلى جهود الأطباء من العرب واليهود في التدريس بهذه الجامعة، وأن أسماء بعضهم ما تزال منقوشة على لوحة الأستاذية بمدخل كلية الطب[59]. وذكر في محاضرته أيضاً أن بعض الرهبان الذين ترقّوا إلى

Powicke and A. B. Emden, Oxford, University Press, 1963, Vol, I. P. 566, II, P, 30, 103.

(55) رينو، غزوات العرب، ص292.

(56) الخرشاف، عطاءات علماء الإسلام، ص226.

(57) Rashdall, Op. Cit., Vol. LL. P. 120.

ويقارن: ديورانت، قصة الحضارة: 17/ 43.

(58) Rashdall, Op. Cit., Vol. LL. P. 130.

(59) أشار إلى هذه المحاضرة الأمير شكيب أرسلان في ترجمته لكتاب رينو، تاريخ غزوات العرب، هامش(1)، ص296.

درجة البابوية، كانوا قد طلبوا العلم بجامعة مونبلييه على يد أساتذة من العرب، الذين يعود لهم الفضل في تعريف الغرب بالمدنية اليونانية، والكثير من العلوم والمعارف، التي هي أساس العلوم الحديثة لا سيما الطب والنبات. وقد تطورت هذه الجامعة في القرن الثالث عشر الميلادي/ السابع للهجرة، فأصبحت تعد أحد المراكز الثقافية المهمة في الغرب اللاتيني، وضمت جميع ترجمات قسطنطين الأفريقي (Constantinus ت 480هـ/ 1087م)، وجيرارد الكريموني وغيرهما. وبدأت تظهر ثمارها في أشخاص علماء طبعوا عصرهم بطابع الثقافة العربية، مثل أرنولد الفيلانوفي (Arnold of Villanova ت 713هـ / 1313م)، وهو من أشهر مستعربي القرون الوسطى(60).

لقد أدى الكم الهائل من المعارف والمعلومات التي ترجمت عن العربية إلى توفر التراث اليوناني والعربي في تراجم لاتينية جيدة أصبحت في متناول الأوربيين في جنوب فرنسا وأوربا الغربية. واستعد هؤلاء نتيجة الصحوة والإنتعاش الاقتصادي والاستقرار والاجتماعي والسياسي الذي رافق بدء عصر النهضة الأوربية، لدرس هذا التراث وفهمه وشرحه وتدريسه والاستفادة منه. وقد مهد هذا الأمر الطريق لتأسيس الجامعات ونمائها في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين / السادس والسابع الهجريين(61).

ويشير المستشرق لويس يونغ، إلى أن مؤسسة (الجامعة) هي من المبتكرات الخالصة للحضارة العربية الإسلامية، وإن الحقائق تدل على أن القرون الوسطى للإسلام هي التي مهدت لنشوء الجامعات في أوربا(62).

وأيد كلامه بشهادة أخرى تفيد سماعه لهذه المعلومات بعينها من أمير الشعراء أحمد شوقي، الذي درس الحقوق في هذه الجامعة، وأنه التقاه بباريس سنة 1893م، حيث روى له الخبر، ويقارن: الحجي، الحضارة الإسلامية في الأندلس، ص50.

(60) Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages, Vol. II, P. 127 .
مظهر، أثر العرب في الحضارة الأوربية، ص 191.

(61) ديورانت، قصة الحضارة: 17/ 21، مايرز، الفكر العربي، ص111.

(62) العرب وأوربا، ص130 ـ 131.

فتأسست في القرن الثاني عشر الميلادي / السادس للهجرة، جامعة ساليرنو (Salerno) وبولونيا (Bologna) في ايطاليا، وجامعة مونبلييه، وباريس (Paris) في فرنسا، وأوكسفورد (Oxford) وكمبردج (Cambridge) في إنكلترا، وأصبحت الطريقة النظامية في التعليم العالي أمرا ممكناً وضرورياً[63]. وظهر عدد من أساتذة الجامعات والعلماء الذين كان لهم أثر في إنهاض الفكر العلمي الأوربي، من أمثال روبرت جروستست (Robert Grosseteste ت 651هـ / 1253م)، وألبرت ماجنوس (Albert the Great ت 679 هـ / 1280م)، وروجر بيكون (Roger Bacon ت 692هـ / 1292)[64]. ولكن يبدو أن أحداً منهم لم يبتكر أو يضف شيئاً على العلوم التي نقلوها عن العرب قبل القرن الخامس عشر الميلادي/ التاسع للهجرة. ويمثل كلام غوستاف لوبون في هذا الصدد هذه الحقيقة أروع تمثيل حيث يقول[65]: «لم يظهر في أوربا قبل القرن الخامس عشر من الميلاد عالم لم يقتصر على استنساخ ما في كتب العرب، فعلى كتب العرب عوَّل روجر بيكون، وليونارد البيزي، وآرنولد الفيلانوفي، وريمون لول، وسان توما، وألبرت الكبير، والأذفونش العاشر القشتالي. . . الخ». ولم تظهر العبقرية الأوربية الخلاقة إلا في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر، لتبدأ فعلاً في إضافة جديد على ما خلَّفه العرب من تراث في الجامعات التي انتشرت في جميع أنحاء غرب أوربا[66].

(63) مايرز، الفكر العربي، ص111، وينظر:
Rashdall, Op, cit., Vol. I. PP. 75, 87, 269. Vol. II, P. 116. Vol. III, PP. 33-34, 274, 276.

(64) مدكور، «في الفلسفة»، أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية، ص، 207

(65) حضارة العرب، ص 678.

(66) مظهر، أثر العرب في الحضارة الأوربية، ص 191؛ ويقارن: مدكور، في الفلسفة/ أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية، ص 207 ـ 208.

فما هي الأنظمة التي نشأت عليها هذه الجامعات؟[67] وما مدى علاقتها بالمؤسسات التعليمية العربية في الأندلس وغيرها من بلدان العالم الإسلامي؟ إن المتتبع لأنظمة هذه الجامعات وطريقة التدريس فيها يرى بوضوح مدى التشابه بينها وبين الجامعات العربية، الأمر الذي يشير إلى أنها أخذت الكثير عن الجامعات العربية. فإن طبيعة الدراسة المنظمة، والعلاقة بين الأستاذ وتلميذه والهبات المالية التي عاشت عليها الجامعات، وشتى نواحي الحياة الجامعية، كانت بدون شك متشابهة إلى حد كبير. فنظام المعيدين الذي عرفته الجامعات منذ العصور الوسطى، والذي ما زال قائماً حتى اليوم، كان المسلمون أول من وضعه وطبقوه في مدارسهم، فكانوا يعيِّنون معيداً لكل مدرس ليعيد على الطلبة ما ألقاه عليهم المدرس ليفهموه ويحسنوه، كما يشرح لهم ما يحتاج إلى شرح[68].

ويشير لويس يونغ[69]، إلى أن هذا الشبه لم يكن مجرد مصادفة وإن كان وثيقاً بين الجامعات الأوربية والثقافة الإسلامية. وقد لعبت الجامعات الأوربية ـ حين ظهورها ـ دوراً مماثلاً لمثيلاتها في العالم الإسلامي، فكان الطلاب ينتظمون في مجموعات بحسب جنسياتهم تسهيلاً لاستيعابهم في الجامعات، فهناك أروقة مختلفة تبعاً للأقاليم التي ينتمي إليها الطلاب. ويظهر هذا التقليد بشكل واضح في جامعات: بولونيا وباريس واكسفورد[70]. وأوجه الشبه الآخر بين الجامعات العربية والأوروبية تمثل في التقليد الخاص بارتداء أردية معينة للأساتذة خلال المحاضرات، أو لبعض الأعمال الإدارية، وأن الرداء الجامعي كان عادة متبعة في أهم مراكز التعليم في البلاد العربية

(67) أفضل مرجع للحديث عن الجامعات الأوربية في العصور الوسطى هو كتاب:
Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages.

(68) عاشور، التعليم العالي في العصور الوسطى، ص481.

(69) العرب وأوربا ص130.

(70) المرجع نفسه، ص131؛ ديورانت، قصة الحضارة: 17/ 38.

قبل أن يصبح عادة في الجامعات الأوربية[71].

وكان طلب العلم عند المسلمين هدفاً من الأهداف التي تشد من أجلها الرحال، ونظام الرحلة من أجل الالتقاء بالشيوخ والأساتذة معروف في المؤسسات التعليمية الإسلامية. وقد أخذ الأوربيون هذا النظام، وأصبح الرحيل من بلد إلى آخر للتتلمذ على يد أستاذ مشهور عادة متبعة بين المثقفين الأوربيين. ويتشابه نظام منح الإجازة الجامعية (Baccalareus) من حيث المفهوم العام بين الجامعات العربية والأوربية في العصور الوسطى. ونظراً لأن المؤسسات العربية كانت تمارس عملها في التعليم منذ وقت مبكر، لأنها سبقت الجامعات الأوربية في الزمن، فكان كل أستاذ أو شيخ عربي يمنح طلابه إجازاتهم الخاصة، بينما ارتبط حق هذا المنح برئيس الجامعة وحده في الجامعات الأوربية. وفيما عدا ذلك فإن القيمة العلمية للإجازة واحدة في الأندلس والعالم الإسلامي وأوربا[72]. فعلى سبيل المثال كان الأستاذ في عالم التربية (magister) بباريس في القرن الثاني عشر الميلادي، هو من يجيز له رئيس كتدرائية نتردام أن يدرِّس، وقد ارتقت جامعة باريس من مدرسة كنيسة المدينة، ونالت وحدتها الأولى من هذا المصدر الوحيد، أي مصدر الإجازة التعليمية. وكانت هذه الإجازة تعطى عادة بالمجان لكل من قضى وقتاً كافياً تلميذاً لأستاذٍ مرخص، بشرط أن يوافق هذا الأستاذ على طلبه، وكان إدراك فن التدريس على هذا النحو، أي الأستاذ المعلم والصبي المتعلم من الأصول التي قامت عليها جامعة باريس[73].

ويرى بعض المستشرقين[74]، أن كلمة (Baccalareus) اللاتينية، أي

(71) يونغ، العرب وأوربا، ص131.

(72) المرجع نفسه، ص132.

(73) ديورانت، قصة الحضارة: 17/ 36 ـ 37.

(74) ينظر رأي الفريد جيوم الذي نقله لويس يونغ في كتابه: العرب وأوربا، ص133؛ ويقارن

الإجازة الجامعية، ليست إلا تحريفاً للعبارة العربية (بحق الراوية) المستعملة في الوسط العلمي الإسلامي في العصور الوسطى، بمعنى حق التعليم بتخويل من الغير. ويؤيد هذا أن اللفظ الأوربي ورد لأول مرة في أغنية رولان الشهيرة (La Chanson de Roland)، الأمر الذي يرجح أن واضع الأغنية استعاره من مسلمي الأندلس. وقد عثرت الأبحاث الحديثة على نسخ من الإجازات الجامعية العربية في القرون الوسطى تؤكد أن عبارة (بحق الرواية) استخدمت في هذه الوثائق. ولا تزال جامعة كمبردج تحتفظ بإجازة جامعية عربية مبكرة تعود إلى سنة 542هـ / 1147م، فيها العبارة المذكورة أي (بحق الرواية). بينما تظهر كلمة (Baccalareus) في الإجازات الأوربية قبل العام 629هـ / 1231م، أي بعد نحو قرن من الزمن. وهكذا فإنه من المرجح أن تكون عبارة (بحق الرواية) قد استخدمها الباحثون المسيحيون في إسبانيا نقلاً عن مسلمي الأندلس، وحرفت بالتالي إلى (Baccalareus) في اللاتينية، أي إن حاملها قد أتم بنجاح مرحلة جامعية[75].

وعلى الرغم من حجم هذا التأثير الكبير والواضح في الأنظمة وأساليب التدريس ومنح الإجازة الجامعية، فهو لا يمكن أن يقارن بالأمر الذي تركه تدفق العلوم والمعارف الإسلامية على الجامعات الأوربية في العصور الوسطى. فقد أحدثت هذه المعارف ثورة في الفكر الأوربي منذ القرن الثاني عشر الميلادي / السادس للهجرة[76]. وهي الثورة التي تمخضت عن مولد الجامعات الأوربية نفسها، كما أسلفنا. فلا أحد ينكر الحقيقة الثابتة التي تشير إلى اعتماد هذه الجامعات خلال عدة قرون متتالية في مناهجها ومواد دراستها، والكتب التي كان يدرس منها الأساتذة ويتعلم فيها الطلاب، على

عاشور، التعليم العالي في العصور الوسطى، ص481 ـ 482، الذي ينقل الرأي نفسه عن جيوم في كتابه: تراث الإسلام، ص238

(75) يونغ، العرب وأوربا ص133.

(76) عاشور، التعليم العالي في العصور الوسطى، ص482.

الغذاء الفكري الذي قدمه لها المسلمون مترجماً إلى اللاتينية عن العربية في القرون الوسطى. وقد ظلت هذه الكتب العلمية المصدر الوحيد تقريباً للتدريس في جامعات أوربا مدة خمسة قرون أو ستة.

ويمكن القول إن تأثير العرب في بعض العلوم كعلم الطب مثلاً، دام إلى وقت متأخر جداً. فقد شُرحت كتب أبي علي الحسين بن سينا (ت 429هـ / 1037م) في جامعة مونبلييه، كما يقول غوستاف لوبون[77]، في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، ولم ينقطع تفسيرها في هذه الجامعة إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر[78]. كذلك دُرِّس كتاب ابن سينا (القانون في الطب)، الذي ترجمه جيرارد الكريموني في طليطلة، في معظم مدارس الطب الأوربية[79]، التي اعتمدت كتبه وكتب أبي بكر محمد الرازي (ت 313 هـ / 925م) زمناً طويلاً. فكانت على سبيل المثال أساسا للتدريس في جامعة لوفان (Louvain) حتى القرن السابع عشر الميلادي / الحادي عشر للهجرة، كما ثُبِّت ذلك في برنامجها للعام 1026هـ / 1617م. وظهر من هذا البرنامج أن مؤلفات علماء اليونان الطبية لم تنل من الحظوة إلا قليلاً، فقد اقتصر أمرها على بعض جوامع الكلم لبقراط وبعض الخلاصات لجالينوس[80].

ويعد كتاب الحاوي للرازي المؤلف من عشرين مجلداً، والمترجم إلى

(77) حضارة العرب، ص678 ـ 679.

(78) المرجع نفسه، ص 591 وعبارته بالنص «ولم ينقطع تفسيرها في جامعة مونبلييه إلا منذ خمسين سنة»، ومن المعروف أن لوبون ألف كتابه حضارة العرب في سنة 1884م، تنظر: مقدمة المترجم، ص3.

(79) Rashdall, Op, cit., Vol. I. PP. 236, 246. 436, Vol. II, PP. 33, 232, 127,
ديورانت، قصة الحضارة: 13/196.

(80) لوبون، حضارة العرب، ص589، وينظر: مظهر، مآثر العرب على الحضارة الأوربية ص129.
وينظر عن جامعة لوفان: Rashdall, Op, cit., Vol. II. PP. 263-268.

اللاتينية باسم (Liber entines)، أضخم موسوعة في الطب اليوناني العربي[81]. وكان أحد الكتب التسعة التي تتكون منها مكتبة الكلية الطبية في جامعة باريس سنة 797هـ / 1394م[82]. وعندما أراد الملك لويس الحادي عشر (Louis XI) (866 ـ 888هـ/ 1461 ـ 1483م) استنساخه إضطر إلى دفع مبلغ كبير من الذهب والفضة مقابل استعارته[83]. وقد ظل كتاب الرازي المعروف بالمنصوري، لا سيما الجزء التاسع منه متداولاً بأيدي طلاب الطب في أوربا حتى القرن السادس عشر باسم (Nounus Aimansoris).[84]. كما دُرِّس المجلد السابع من هذا الكتاب في جامعة بولونيا أيضاً[85]. وقد عَلَّقَت مدرسة الطب بجامعة باريس في أروقتها صورتين ملونتين لكل من الرازي وابن سينا، اللذَين يُعرفان في الغرب بـ (Razes) و (Avicenna)، اعترافا بفضلهما وعلمهما[86]. ولم يقتصر الأمر على كلية باريس الطبية، بل إن معظم مدارس الطب المؤسسة في أوربا استخدمت الكتب العربية المترجمة عن اللاتينية أساسا لتدريس الطب فيها، لا سيما مدارس مونبلييه، ورانس، وبولونيا، وبادوا، وأورليان، ونابلي، وأكسفورد، وكمبردج، وأنجيه (Angers)[87].

واستخدم الأوربيون معلوماتهم في الرياضيات من التراجم اللاتينية

(81) مايرز، الفكر العربي ص118.

(82) ديورانت، قصة الحضارة: 13/ 191.

(83) لوبون، حضارة العرب، ص589؛ وينظر: فرات فائق، أبو بكر الرازي، بغداد 1973، ص 69 فما بعدها.

(84) ديورانت، قصة الحضارة: 13/ 191.

(85) Rashdall, Op, cit., Vol. I. P. 246.

(86) ديورانت، قصة الحضارة، ص 13/ 192؛ جلال مظهر، علوم المسلمين أساس التقدم العملي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 197، ص34.

(87) Rashdall, Op, cit., Vol. I. PP. 81,84-86, 242, 24, 246, 436, Vol. II, PP. 117, 120-121, 127.

وينظر: بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، ص21 ـ 22.

لعلماء المسلمين، لا سيما كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي، الذي ترجمه جيرارد الكريموني في القرن الثاني عشر الميلادي، وقد اتُخذ هذا الكتاب متناً تعليمياً أساسياً في الجامعات الأوربية حتى القرن السادس عشر الميلادي/ العاشر للهجرة[88]. واعتمد عليه ليونارد البيزي (Leonardo Fibonacci of Pisa) ت 638 هـ / 1240م، وهو أحد علماء الجبر المبرزين، الذي سرد الأوضاع الستة للمعادلات التربيعية كما وصفها الخوارزمي تماماً، وصنف هذه المعلومات في كتابه المشهور (Libre abaci)، وهو العامل الذي أدخل التجديدات العلمية العربية في الرياضيات إلى أوربا[89].

كما نمَّتْ كتب جابر بن حيان (ت148هـ/ 765م) المعروف عند الأوربيين باسم (Gebir) في علم الكيمياء، الطريقة التجريبية العلمية، وهي أهم أدوات العقل الحديث ومفاخره. ولما أعلن روجر بيكون هذه الطريقة إلى أوربا بعد أن أعلنها جابر بخمسمئة عام، كان الذي هداه إليها هو النور الذي أضاء له السبيل من عرب الأندلس عن طريق الترجمات اللاتينية لمؤلفاته، وليس هذا الضياء نفسه إلا قبساً من نور المسلمين في المشرق[90]. وروجر بيكون هذا درس اللغة العربية والعلم العربي في جامعة أكسفورد على يد أساتذة تتلمذوا على العرب في الأندلس. وليس لروجر بيكون، كما يقول أحد المستشرقين[91]، ولا لسميِّه الذي جاء بعده فرانيسس بيكون (Francis Bacon) الحق في أن يُنسب إليهما الفضل في ابتكار المنهج التجريبي، إذ لم يكن

(88) مايرز، الفكر العربي، ص105؛ ديورانت، قصة الحضارة: 13/ 181.

(89) مظهر، مآثر العرب على الحضارة الأوربية، ص69 ـ 70، 147؛ حميد موراني وعبد الحليم منتصر، قراءات في تاريخ العلوم عند العرب، الموصل، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، 1974، ص91؛ يونغ، العرب وأوربا، ص125؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص534.

(90) ديورانت، قصة الحضارة: 13/ 188، 196.

(91) Briffault, Making of Humanity. PP. 202.

نقلاً عن عاشور، التعليم العالي في العصور الوسطى، ص، 483.

روجر بيكون إلا رسولاً من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوربا المسيحية، وهو لم يَمَلْ قط من التصريح بأنَّ تعلُّم معاصريه للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة، مع اعترافه بما للعلوم والفلسفة الإسلامية من فضل عليه وعلى العالم المسيحي كله[92].

وكان روبرت جروستت، أستاذ روجر بيكون أول رئيس لجامعة أكسفورد، الذي عرف بأنه نور هذه الجامعة اللامع، يطوف بأوربا والأندلس سعياً وراء مؤلفات العرب في العلوم الرياضية والتجريبية. وعندما انتصف القرن الثالث عشر الميلادي، أصبحت العلوم الطبية الإغريقية العربية من أسس التدريس في أكسفورد، التي أصبحت بفضل جروستت زعيمة المدارس في علم الطبيعيات الرياضي المناقض لعلم أرسطو الكيفي[93].

وبلغ تأثير العرب في جامعات أوربا من الاتساع ما شمل بعض المعارف التي لم يحققوا فيها تقدماً مهماً كالفلسفة مثلاً، فكان ابن رشد، الذي يعرف عند الغرب باسم (Averroes)، الحجة البالغة للفلسفة في الجامعات الأوربية منذ أوائل القرن الثالث عشر الميلادي، لا سيما الجامعات الإيطالية، مثل بادوا وبولونيا، التي جنت ثمار المعرفة الفلسفية لابن رشد متحدية بذلك الكنيسة. وقد استمتعت الفلسفة الرشدية (Averroism) بقمة مجدها بصورة خاصة في العام 906هـ / 1500م، وكانت أحد العوامل الفكرية التي شكلت خلفية فكرية لأعمال غاليلو (Galileo ت 1052هـ / 1642م)، وبداية لظهور العلوم الأوربية الحديثة. وفي فرنسا استحوذت فلسفة ابن رشد على حيز كبير من فكر بعض أساتذة جامعة

---

(92) ديورانت، قصة الحضارة: 17/ 206.

(93) J.H.Randal, Making of the Modern Mind, 1954, PP. 209- 210.

نقلاً عن: مظهر، مآثر العرب على الحضارة الأوربية، ص70، وينظر:

Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages, Vol. III PP. 239-242,

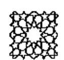
مايرز، الفكر العربي، ص 115؛ ويقارن: ديورانت، قصة الحضارة: 17/ 46 ـ 47 .

باريس، وانتشرت بين شبابها في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي. وظلت فلسفة ابن رشد، والكثلكة المعادية لها تتخذان من جامعة باريس ميداناً لاقتتالهما جيلاً من الزمن. وفي القرن الخامس عشر الميلادي أمر الملك لويس الحادي عشر في مرسومه الذي طبع في 1 آذار 1474م / 879هـ، بتدريس مذهب أرسطو Aristotle وشارحه ابن رشد في جامعة باريس، وذلك إثر محاولته تنظيم أمور التعليم في فرنسا. ولكن نفوذ العرب في جامعات إيطاليا كان أكبر، ويدل على سعة هذا النفوذ وازدياد تأثيره، الإحتجاج الصاخب الذي نقله لنا غوستاف لوبون على لسان الشاعر الإيطالي الكبير بترارك (Franceseo Petrarch ت 776هـ / 1374م):

«يا عجباً استطاع سيسرون أن يكون خطيباً بعد ديموستين، وإستطاع فرجيل أن يكون شاعراً بعد اوميروس، فهل قدر علينا ألاّ نكتب بعد العرب؟ لقد تساوينا في الغالب نحن والإغريق، وجميع الشعوب وسبقناها في بعض الأحيان، خلا العرب، فيا للحماقة! ويا للضلال ويا لعبقرية إيطاليا الناعسة أو الخامدة!».

وبعد، فهذا عرض مختصر نقصد به التذكير بالدَين الثقافي الكبير الذي يدين به الغرب الأوربي للفكر والثقافة العربية الإسلامية في مجال واحد، هو حقل التعليم العالي ومؤسساته. ومن بلد واحد، هو الأندلس العربية الإسلامية، التي أعطت الغرب العلوم والفنون وعلَّمت طلابه فلسفة الحياة الإنسانية، والتسامح. فدرس الرهبان جنباً إلى جنب مع المسلمين في مدارس الأندلس وجوامعها. وقامت هذه المؤسسات وجامعات جنوب فرنسا المتأثرة بفضل المسلمين وعلمهم، بحمل مشعل الابتكار في الفكر والفلسفة والطب والعلوم، مما أتاح لأوربا التي أفاقت من سباتها الطويل في العصور الوسطى، أن تصحو وتبدأ من جديد.

آثار أندلسية خالدة



نشرت في مجلة اليرموك ـ جامعة اليرموك ـ الأردن
الأعداد: الحادي والخمسون، 1996 ـ الثاني
والخمسون، 1996 ـ الثالث والخمسون، 1996

أولاً: مسجد قرطبة الجامع:

عندما كنت أعد رسالتي للدكتوراه عن استقرار المسلمين في الأندلس في جامعة أكستر بالمملكة المتحدة، أشار علي أستاذي المشرف بضرورة القيام بجولة واسعة النطاق في شبه الجزيرة الآيبيرية وشمال أفريقيا، وذلك لتحقيق أمرين أساسيين؛ الأول: الاطلاع على المصادر الأولية المخطوطة في مكتبات إسبانيا والمغرب العربي، والثاني: وهو الأهم يتضمن زيارة الأماكن الأثرية والاطلاع على مواقع الأحداث التي تتم دراستها، لأن ذلك يعطي فرصة أفضل للوصول إلى الحقيقة.

وعلى الرغم من أن زيارة مواقع الأحداث تعد من صميم عمل المؤرخ، ويؤَكد عليها دائماً في منهج البحث التاريخي، إلا أن النظرية شيء، والواقع شيء آخر. لقد أمدتني زيارة إسبانيا، عدة مرات خلال مراحل

الدراسة بمعين لا ينضب من التصور، والشعور بإحساس التعايش التام مع الماضي الذي كنت أبحث عنه. وكانت المرة الأولى في صيف سنة 1976، حيث لم أكد أنتهي من العمل في مكتبات مدريد والاسكوريال، حتى توجهت إلى قرطبة، Cordoba عاصمة الخلافة الأموية في الأندلس، التي قامت على أرضها أروع حضارة عربية إسلامية عرفها التاريخ.

وفي الطريق إلى قرطبة، يشعر المرء وهو يتجول في ربوع هذه البلاد، لا سيما القواعد الأندلسية الكبرى القديمة، أنه أمام ماضٍ مجيد لهذه الأرض، وأن ما تبقى من آثار قليلة للشعب العربي المسلم، يدل دلالة واضحة على باعه الطويل في مجال الحضارة الإنسانية، وعلى تأثيره العميق الواضح في الأرض الأندلسية، وعلى الشعب والمجتمع الإسباني، سواء من الناحية اللغوية، أم في بقية مجالات الحياة. ويظهر هذا بوضوح أكثر في مناطق الجنوب، التي طال فيها الوجود العربي الإسلامي إلى ما يقارب من ثمانية قرون، وانتهى بسقوط مملكة غرناطة سنة 897هـ / 1492م.

وإذا ما استثنينا جانباً بقية مجالات التأثير، واكتفينا ببعض الصروح والآثار الأندلسية المتبقية، لأنها هي الأدلة المادية الملموسة، التي تقف شاهدة للعيان، على روعة الحضارة العربية الإسلامية، في مجال العمارة والفن، وتذكِّر بالماضي المجيد لهذه الأمة، وجدنا أن بعض هذه الصروح نجت بأعجوبة من أحداث الزمن، ومن التعصب، ومحاولات الإفناء التي تعرضت لها، وتلك عناية من الله سبحانه وتعالى، لتبقى هذه الآثار آية للناس، تشهد على ذلك التاريخ المجيد، ولتكون عبرة لأولى الألباب.

وأول هذه الآثار والصروح الأندلسية الخالدة، هو مسجد قرطبة الجامع الذي قدمناه هنا في الكلام، نظراً لقدم عهده وأنه يرجع في بنائه إلى عهد عبد الرحمن بن معاوية، المعروف بالداخل، مؤسس الدولة الأموية في الأندلس، الذي باشر بإنشائه سنة 169هـ/ 789م. وأود أن أشير في هذا المجال، إلى أن الحديث سيتركز على مشاهداتي الخاصة بالدرجة الأولى،

فضلاً عن الاستعانة بالمصادر القديمة والمراجع الحديثة، التي تعين على توفير المعلومات من حيث تسلسلها، ودقتها التاريخية. ويحسن الإشارة بإيجاز إلى التطور التاريخي لبناء هذا المسجد، والزيادات التي طرأت عليه على مر العصور، قبل الحديث عن وضعه في الوقت الحاضر.

كان بناء الجامع الذي أمر بإنشائه الأمير عبد الرحمن الداخل بسيطاً من حيث العمارة والزخرفة، باستثناء النظام المعماري الرائع للعقود المتراكبة على صفين. وكان تخطيط الجامع الأول بسيطاً أيضاً، فهو لا يعدو بيتاً للصلاة من تسع بلاطات تنحصر في ثمانية صفوف من العقود المتعامدة على جدار القبلة. وكانت السقوف أفقية لا تعترضها قباب مرتفعة. وقد أُنفق عليه مبلغٌ كبيرٌ من المال يقدر بثمانية آلاف دينار، وهو آنئذ مبلغ طائل، ولم يتهيأ للأمير عبد الرحمن أن يكمل عناصر جامعه كلها، كالصومعة، وسقائف النساء، والميضأة، التي أتمها خليفته هشام الرضا.

وقد تعاقب الأمراء الأمويون على إحداث الزيادات في هذا الجامع، فقام عبد الرحمن الثاني بن الحكم بتوسيعه من جهة القبلة بإضافة بلاطين جانبيين سنة 218هـ/ 833م. ثم زاد فيه أيضاً سنة 234هـ/ 848م، بأن مد بلاطات المسجد جنوباً في الفضاء الواقع ما بين القبلة القديمة وباب المدينة الجنوبي. كما يرجع إليه أيضاً بناء جدران المسجد الخارجية، التي تتميز بالركائز الضخمة الباقية حتى الوقت الحاضر، والتي تكسب الجامع مظهر القلاع. وقد أكمل الأمير محمد بن عبد الرحمن تنميق زيادات والده، وزين داخل المسجد بزخارف بديعة، كما أقام في سنة 250هـ / 864م مقصورة بالمسجد، وهو أول من اتخذها من أمراء بني أمية. أما الأمير المنذر بن محمد، فقام بترميم ما وهى من زخرفة المسجد، كما زاد في الجامع البيت المعروف ببيت المال. وأنشأ الأمير عبد الله بن محمد طريقاً مغطى يصل ما بين قصر الإمارة والمقصورة، وهو الذي يسمى بالساباط. وأقام الأمير عبد الرحمن بن محمد الناصر لدين الله، منارة جديدة إزاء الجدار الشمالي للجامع، في

مكان المنارة التي تهدمت . وبنى إلى جانب المنارة حجرة للمؤذنين. وقد سقطت منارة عبد الرحمن الناصر نتيجة زلزال، ويقوم مكانها اليوم برج للأجراس، من عمل المهندس الإسباني هرمان رويث، يبلغ ارتفاعه ثلاثين متراً ويتوج البرج تمثال لرئيس الملائكة القديس رفائيل.

وأعظم تجديد أصاب المسجد الجامع تم في عهد الحكم الثاني المستنصر بالله، نتيجة لازدياد عدد سكان قرطبة، حيث لم يعد بيت الصلاة في الجامع يتسع لجموع المصلين أيام الجمع. وقد امتدت الزيادة نحو الجنوب، فمُدت صفوف الأقواس القديمة مسافة (95) ذراعاً (46 متراً تقريباً). كما تم بناء المحراب سنة 354هـ/ 965م، وزينت بطن القبة الوسطى التي تعلوه، كما زينت واجهته أيضاً، بالإضافة إلى وجه كل من العقدين اللذين يكتنفانه شرقاً وغرباً. كما أمر الحكم المستنصر أيضاً بصنع منبر فخم من خشب الساج والأبنوس، بلغ عدد قطعه، أو وصلاته، 36 ألف وصلة، سمرت بمسامير الذهب والفضة، وبلغ طول ذراعه نحو 78.3 متراً وعرضه نحو 94 سنتمتراً. وقد وصل إلينا وصف له سنة 1600م من قبل أمبروسيو دي موراليس، الذي ذكر أنه كان قائماً في مصلى سان بدرو الواقع أمام المحراب: «وهو عربة ذات أربع عجلات من الخشب منقوشة نقشاً بديعاً، ويُصعد إليها بسبع درجات. وقد فُكّت هذه العربة بعد مضي سنوات قليلة، ولا أعرف لأي غرض، وبذلك ضاع هذا الأثر».

والزيادة الأخيرة التي أضيفت إلى هذا الجامع جاءت على يد الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر، الذي شرع في توسيعه سنة 377هـ/ 987م من الجهة الشرقية لتعذر الزيادة فيه من الجهة الغربية، بسبب قيام القصر الخلافي المقابل للجامع، وتعذرها من الجهة القبلية لقرب جدار القبلة من نهر الوادي الكبير. وقد أضيفت إلى بلاطات الجامع الإحدى عشرة القديمة ثمان بلاطات جديدة امتدت بطول بيت الصلاة من الصحن حتى جدار القبلة، فأصبح بيت الصلاة يضم بعد زيادة المنصور 19 بلاطاً. وهكذا تضاعفت مساحته، وأصبح

يشغل مسطحاً كبيراً يبلغ طوله 180 متراً، وعرضه 135 متراً، وبذا تبلغ مساحته 24300متراً مربعاً، وهذه المساحة تشمل أيضاً صحن الجامع المكشوف، الذي يقع شمال بيت الصلاة.

ولمدينة قرطبة التي يقع فيها هذا الجامع أهمية خاصة لدى كل عربي مسلم فقد كانت عاصمة الخلافة الأموية بالأندلس، ومناراً للعلم والتقدم والحضارة في أوربا في العصور الوسطى. والذي يزورها اليوم يجدها مدينة أوربية بكل معنى الكلمة، ولكنها مع ذلك ظلت تحتفظ ببعض السمات التي تُذكِّر بماضيها الإسلامي، مثل بقايا أسوارها الأندلسية القديمة، وأحد أبوابها المعروف بباب المدور (Puerta de Almodover)، الذي يقع جنوب غرب المدينة، بالقرب من المسجد الجامع، وكذلك القنطرة الأندلسية القديمة التي تقع إزاء المسجد الجامع من الناحية الجنوبية على نهر الوادي الكبير، وهي رومانية الأصل، لكنها جددت عدة مرات من قبل المسلمين.

ولكن الأثر الخالد الكبير الذي يُذكِّر بماضي هذه المدينة الإسلامي، هو مسجدها الجامع، الذي أوجزنا الحديث عن تطور بنائه والزيادات التي أضيفت إليه، والذي يسميه الإسبان الآن (La Mezquita Aljama) وهو مقصد السياح الذين يأتون لزيارة هذه المدينة. وكان من الطبيعي أن يكون هدفي الأول بعد وصولي لهذه المدينة التوجه إلى هذا المسجد، ولقد شعرت وأنا أسير إليه من خلال بعض الدروب الضيقة، بتوتر شديد، وكأنني أسير إلى عالم مجهول يغوص في الماضي السحيق. ومما يزيد في إحساس المرء بالشعور بالماضي والاندفاع نحوه، تلك الأسماء العربية التي ما زالت تطلق على الشوارع الصغيرة المحيطة بالمسجد الجامع، مثل (المنصور) و (ابن رشد)، و(ابن ميمون).

وحينما يصل المرء إلى موقع هذا المسجد، يرى على جدرانه وواجهاته الخارجية وركائزه الضخمة آثار العفاء والقدم. بيد أنه في داخله يمثل أروع ما أنجزته يد الإنسان العربي المسلم. ومن الصعب وصف شعور الزائر له،

فالدهشة تأخذ بلب الإنسان في أول الأمر، وتجعله يحاول أن يكتشف مدى كبر الجامع واتساعه. ويحار البصر في تأمل عقوده التي تبلغ 33 في الطول و 19 في العرض، وأعمدته المتقاطعة التي تشكل غابة لا يمكن أن يدركها النظر. ولقد كان عدد أعمدته في أيام اكتماله بعد زيادة الحاجب المنصور نحو 1417 عموداً، ويبلغ هذا العدد في الوقت الحاضر نحو 900 عمود فقط لتعرض بقية الأعمدة لأعمال الهدم والإزالة، بسبب بناء كنيسة جامعة في داخله، والتي أصبحت تعرف بكاتدرائية قرطبة.

وقصة بناء كنيسة داخل المسجد تعود إلى زمن سقوط قرطبة سنة 634هـ / 1236م، حيث باشر القشتاليون فور استيلائهم على المدينة بتحويل الجامع إلى كنيسة أُطلق عليها اسم كنيسة سانتا ماريا العظمى، واتُخذت فيه مصليات عديدة. ولكن الإسبان ابتدؤوا في سنة 930هـ / 1523 بهدم جزء من زيادتي عبد الرحمن الأوسط، والمنصور، لإقامة كاتدرائية قوطية الطراز في قلب الجامع. وقد اعترض مجلس قرطبة البلدي وأهالي المدينة على تنفيذ هذه الفكرة، التي أصر عليها الأسقف دون ألونسو مانريكي. وكانت اعتراضات المجلس البلدي تتركز على أن مسجد قرطبة يعد بنياناً فريداً في العالم، وأن البناء المزمع هدمه من نوع لا يمكن أن يضاهيه بناء في عظمته ودقته الأصليتين، وهدد المجلس البلدي بمحاكمة من يتصدى لهدم البناء، طالما أن الملك لم يقرر ذلك. ولكن الملك شارلكان الخامس لم ينتصر لموقف المجلس البلدي، وأمر بتنفيذ المشروع دون أن يشاهد الروائع الفنية التي يشتمل عليها. وهكذا بدأت أعمال الهدم، ولكن حينما مر شارلكان في السنة التالية 931هـ / 1524م بمدينة قرطبة، وشاهد الجامع لأول مرة، ورأى الصرح الفضولي الذي يقام في داخله، ندم على ما صرّح به وأعرب عن سخطه وأسفه لما حدث وقال للأسقف فراي خوان أسقف طليطلة، وللمشرفين على الجامع: «لو كنت أعلم ما هو عليه هذا الأثر من روعة لما كنت سمحت بأن يهدم، لأنكم تبنون ما يمكن بناؤه في كل مكان، وهدمتم بناء فريداً في العالم».

وبالإضافة إلى إنشاء هذه الكاتدرائية، فإن الجامع يحتوي أيضاً على كنائس صغيرة انتشرت على جوانبه الأربعة من الداخل، وهي تضم هياكل لا نهاية لها، نُصبت فوقها الصلبان وتماثيل القديسين وصورهم. وقد جُعل كل عقد أو اثنين من عقوده هيكلاً قائماً بذاته. ولكن الإسبان تركوا مكان المحرابين في المسجد دون أن يبنوا فيهما هياكل. والمحراب الأول قديم خرب، ويقع على مقربة من الزاوية اليمنى للجامع، والثاني يقع بالقرب منه، نحو الثلث من الناحية القبلية وهو محراب فخم، ويعد آية في الجمال والإبداع الفني، ولكنه مع هذا لم يسلم من التشويه، حيث رُسمت في داخله صور بعض القديسين، بالإضافة إلى تعليق الصلبان.

وهكذا يجد الزائر نفسه داخل أثر اسلامي نفيس، شوّهت معالمه بطريقة منظمة، ولكنها ساذجة فجة، ومع كل هذا، لم تستطيع هذه المنشآت الداخلية على الجامع أن تسلبه روعة الأصل الإسلامي، وتبدو الكاتدرائية، وغيرها من المصليات الأخرى والمذابح ضائعة في هذا الجامع، الذي لم تتبدل روحه وطابعه المميز.

ولعل أبرز ما يميز هذا الجامع هو محرابه الفخم، الذي يعد آية في الجمال والروعة في الإبداع، وما زال يحتفظ ببهائه وجلاله، وزخارفه الرائعة، التي تضم أشكالا نباتية وهندسية وكتابية تبهر الناظر إليها بكثرتها وأناقتها وتنوعها وتناسق توزيعها، وانسجام ألوانها. وتثير رؤية هذا المحراب المشاعر في نفس الزائر. إن ترابط العقود المقصورة، وشحوب الأضواء المنسكبة من شبكات النوافذ الموجودة في الأجزاء العليا، ومظهر قبتها السحري، والذهب، والألوان، والبريق، وجلال يشع من أعماق هذا المحراب، بحيث يملك على النفس مشاعرها، ولا تستطيع له دفعاً. ولا يمكن لأي وصف كتابي أن يعوض عن رؤية هذا الأثر الخالد، الذي يبدو سليماً وجديداً إلى حد كبير، على الرغم من مرور نحو أكثر من ألف عام على إنشائه.

ويمكن للزائر أن يرى الآيات القرآنية المدونة على حائط المحراب بوضوح، كما يلاحظ أيضاً الكتابات التي تدل على تاريخ تجديده منقوشة بالخط الكوفي، منها النص الآتي داخل المحراب في أسفل القبلة: «بسم الله الرحمن الرحيم، حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين، أمر الإمام المستنصر بالله عبد الله الحكم أمير المؤمنين أصلحه الله بعد عون الله فيما شيده من هذا المحراب بكسوته بالرخام رغبة في جزيل الثواب وكريم المآب، فتم ذلك على يدي مولاه وصاحبه جعفر بن عبد الرحمن رضي الله عنه بنظر محمد بن تمليخ وأحمد بن نصر وخالد بن هاشم وأصحاب شرطته، ومطرف بن عبد الرحمن الكاتب، عبيده، في شهر ذي الحجة من سنة أربع وخمسين وثلث مابة، ومن يُسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى وإلى الله عاقبة الأمور».

وتخطيط المحراب نفسه على شكل مثمن منتظم، وهو المثل الوحيد في العمارة الإسلامية لهذا التخطيط، وهذه المساحة التي تبلغ حسب تقديري نحو 13 متراً مربعاً. وقد قَدَّرْت عدد المصلين الذين يمكن أن يتسع لهم المحراب لو صلوا فيه جماعة بنحو 18 ـ 20 مصلياً، ويمكن تخيل مساحته وحجمه بشكل أدق، لو عرفنا أنه يتسع لوقوف نحو 50 شخصاً، هم تقريباً مجموع كل مجموعة سياحية تأتي في حافلة واحدة لزيارة الجامع، فيأخذهم الدليل جميعاً إلى داخل المحراب، ويشرح لهم التفصيلات التاريخية والفنية لهذا الأثر الخالد.

ولا يُسمح بطبيعة الحال أن تقام الصلاة في هذا الجامع اللهم إلا في المناسبات الإعلامية أو السياسية، لأنه يُعد في نظر الإسبان كاتدرائية كاثوليكية. ومع هذا تحدث مفارقات كثيرة بسبب تحمس بعض الزوار المسلمين للصلاة في المحراب، أو حتى للآذان بالصلاة. ففي أثناء إحدى زياراتي للمسجد حاول أحد المغاربة من العرب أن يؤذن في المحراب، ونفذ ذلك فعلاً بصوت عالٍ، وبشجاعة عجيبة أمام مئات السواح، ولكن حراس

الجامع تراكضوا نحوه، وحالوا منعه من إكمال الآذان، فلم يستجب لهم، وأكمل ما بدأ به. ونشأت مشادة عنيفة بينه وبينهم حول طبيعة البناء، الذي يرونه كاتدرائية كاثوليكية، ويراه هذا العربي المسلم جامعاً، بحكم التاريخ، والآيات القرآنية المدونة على جدرانه، وطبيعته الإسلامية التي لا يمكن إنكارها .

والواقع أن الإسبان ابتدؤوا بالاعتناء بهذا الجامع، ومحاولة تجديده، وطلي آياته، وإظهار بهائه الإسلامي، نظراً لكونه مقصداً للسياح، ومعيناً لا ينضب من العملات الصعبة التي ينفقها هؤلاء في البلاد. ولقد أحصيت عدد من دخله من السياح خلال يوم واحد فقط، وذلك بمقارنة الفرق بين أرقام التذكرتين اللتين دخلت بهما في الصباح والمساء، فكان عدد الداخلين أكثر من ألف سائح.

وهذا بالنسبة لموقع واحد في يوم واحد، وما أكثر المواقع الأثرية الإسلامية وغير الإسلامية في إسبانيا. ولم يقتصر الاهتمام بالآثار على تجديدها والاعتناء بها حسب، بل تطور الأمر في مفهوم النظرة إلى هذه الآثار، التي أصبحت تُعد في نظر الإسبان آثاراً قومية، تُظهر مدى عراقة تاريخ البلد ضمن حقبة من حقب التاريخ الوسيط، والتي أصبحت محل تقدير واعتزاز في الوقت الحاضر. ويدل على هذا الاتجاه بوضوح موقف بلدية قرطبة على سبيل المثال من الاهتمام بالتراث والشخصيات العربية الإسلامية التي قدمت خدمة عظمى للإنسانية جمعاء. ولعل أبرز مثال على هذا، النصب الذي أقامته هذه البلدية بجانب باب الغفران، وهو الباب الرئيس الذي يُدخل منه إلى صحن الجامع، حيث نَصَبَت عموداً من الرخام الوردي، منقوشاً عليه باللغتين العربية والإسبانية، عبارات التبجيل والتقدير من بلدية قرطبة لخليفة هذه المدينة العظيم عبد الرحمن الناصر لدين الله، بمناسبة مرور ألف عام على وفاته (توفي سنة 350هـ/ 961م).

كذلك يجد الزائر للمدينة نصباً تذكارية أخرى، وتماثيل لأعلام هذه

المدينة من المسلمين، مثل تمثال العلامة ابن حزم القرطبي، وتمثال الفيلسوف ابن رشد. كما أقامت صروحاً لتخليد شخصيات عربية معروفة على المستويين السياسي والأدبي، مثل ابن زيدون الوزير والشاعر المعروف، الذي جمعه نصب جميل معبر مع الشاعرة ولادة بنت الخليفة المستكفي بالله. والنصب عبارة عن قطعة من الرخام كتب عليها أبيات من الشعر لكل من ولادة وابن زيدون باللغة العربية مع ترجمتها إلى اللغة الإسبانية، وفي أعلى النصب يرتفع كفا الشاعرين في وضع تعبيري بديع للدلالة على علاقتهما الوثيقة.

ولنرجع إلى المسجد الجامع، الذي يُدخل إلى صحنه من باب الغفران، الذي أشرنا إليه قبل قليل، وتسمية هذا الباب (Puerta de Perdon) إسبانية صرفة. ويقع مجاوراً لبرج الأجراس، وهو ليس باب المسجد القديم،بل أنشئ بعد سقوط المدينة بيد القشتاليين على الطراز العربي، ويبلغ ارتفاعه نحو سبعة أمتار، وهو مزين بزخارف عربية جميلة. وبالإضافة إلى هذا الباب، توجد خمسة أبواب أخرى على الصحن، فيكون المجموع ستة؛ اثنان من الجانب الشرقي، واثنان من الجانب الغربي، واثنان من الجانب الشمالي. وهناك أربعة أبواب من الصحن إلى المسجد أو بيت الصلاة، ولكن يُدخل الآن من باب واحد فقط بعد قطع تذكرة مناسبة الثمن. وهذا الباب هو المعروف بباب النخيل (Puerta de Palmas)، وهو مواجه لباب الغفران، وقد نُقشت لوحة رخامية مثبتة في الجانب الأيمن من هذا الباب تؤرخ ما نهض به الخليفة عبد الرحمن الناصر من إقامة واجهته، والنقش بخط كوفي جاء فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم، أمر عبدالله عبد الرحمن أمير المؤمنين الناصر لدين الله، أطال الله بقاه، ببنيان هذا الوجه وإحكام إتقانه، تعظيماً لشعائر الله، ومحافظة على حرمة بيوته، التي أذن الله أن تُرفع، ويذكر فيها اسمه، ولما دعاه على ذلك من تقبل عظيم الأجر وجزيل النفقة، مع بقاء شرف الأثر وحسن الذكر، فتم ذلك بعون الله، في شهر ذي الحجة سنة ست

وأربعين وثلث مائة، على يد مولاه ووزيره وصاحب مبانيه عبد الله بن بدر عمل سعيد بن أيوب».

أما بقية الأبواب الثلاثة التي تطل على الصحن، فهي مغلقة في الوقت الحاضر، وكذلك الحال بالنسبة للأبواب الأخرى التي كانت تُفتح سابقاً على الخارج مباشرة من داخل المسجد، وعددها سبعة أبواب من الجهة الشرقية، وستة أبواب من الجهة الغربية. ويُفتح بعض هذه الأبواب، أو على الأقل أحدها في أيام الآحاد صباحاً، ويكون الدخول منه مشاعاً بالمجان، لأنه مخصص لدخول المصلين من المسيحيين للصلاة في الكاتدرائية.

وصحن الجامع واسع جداً، ويعرف اليوم بفناء البرتقال أو النارنج (Patio de los Naranjos)، بسبب زراعة أشجار البرتقال في فنائه. وزراعة صحن المسجد بالأشجار، تقليد أندلسي قديم، يعود إلى عهد عبد الرحمن الداخل، وقد سار عليه أهل الأندلس في هذا الجامع وغيره من جوامع الأندلس، تمشياً مع مذهب الإمام عبد الرحمن الأوزاعي، ولم يغيروه حتى بعد اعتناقهم للمذهب المالكي الذي يكره ذلك.

ويوجد في الصحن حوض كبير وفيه النافورة، وهناك نافورات أخرى صغيرة منتشرة في الصحن، والجلوس في صحن المسجد، يجعل المرء يشعر وكأنه في بلده، في أيّ جامع كبير أخر من جوامع العالم الإسلامي، وهو يشبه إلى حد ما صحن جامع اشبيلية، ولو أن الأخير أصغر. ويبدو أن هذا الصحن قد أصبح أحد المتنفسات الرئيسة لأهالي قرطبة، وللسياح، حيث يغص عادة بالشباب والشابات. وللقارئ أن يتخيل بعد هذا الوصف، أن مهمة الصحن، والمسجد عامة أصبحت أبعد ما تكون عما كان يدور فيه من عبادة، وحلقات درس وتعليم، وصيانة للحرمات، على مدى تاريخه الطويل في ظل الحكم العربي الإسلامي لهذه المدينة.

ولعل أبلغ رثاء يمكن أن يقال في هذا الأثر الإسلامي الخالد هو الكلمة البليغة المؤثرة التي يستهل بها المستشرق والعلامة الأثري الإسباني

رودريجو أمادور دي لوس ريوس (D.Rodrigo Amador de los Rios) كلامه عن تاريخ المسجد الجامع في كتابه . (Inscripciones de Cordoba, P.8) وأنقل ترجمة النص هنا عن الأستاذ محمد عبد الله عنان عن كتابه: الآثار الأندلسية الباقية في إسبانيا والبرتغال، ص28 ـ 29:

«إنه لا الأوضاع النصرانية الفخمة التي تقوم اليوم، في وسط هذه العمد التي لا تحصى، ولا ذخائر الفن التي أغدقه عليها أكابر الفنانين الذين أقاموها في القرن السادس عشر، ولا تلك السلسة التي لا نهاية لها من المصليات التي ترجع إلى كل عصر، والتي حُشرت بجدران المسجد وشوهتها، ولا الصور التي تُغطي عقوده في الجزء المخصص للمحراب، ولا أولئك الملائكة الثقال الذين كأنهم يؤخرون طيرانهم لكي ينيروا العبادات المقدسة، ولا الكلمات الإنجيلية التي تدوي من كرسي الروح القدس، في هذه العقود ذات البناء المُحدث، يمكن أن تبدد أو تمحو ذرة من جلال هذه الأشباح المتجولة، التي تبحث عبثاً في زاوية المحراب عن ذلك الكتاب المقدس، الذي غُمست صحفه، حسبما تقول الرواية المتوارثة، بدم عثمان الزكي شهيد الإيمان. إن ثمة عالماً من الذكريات يملأ مخيلة السائح، حينما يسرح البصر بشعور من الأسى خلال هذه التشويهات: تلك الأعمال التي أملاها إيمان أجدادنا المغرق المخلص معاً. فدفعتهم الرغبة، في أن يمحو إلى الأبد، من البقعة التي خصصت لكتاب عيسى، روح محمد، وأشباح أوليائه الذين يغشونها، والذين سوف يغشونها دائماً ما بقيت في الوجود. ذلك أنه بالرغم من كل التشويهات التي عُملت وكل التغييرات التي أُحدثت بها، فإنه قد خُتم عليها، وفقاً لقانون مختوم بخاتم الفن الذي أوحى بها، وروح الأمة التي وضعت خطتها وأقامتها».

مصادر ومراجع مختارة

* ابن حيان، المقتبس، تحقيق، محمود علي مكي، بيروت 1973.
* ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، نشر، كولان وليفي بروفنسال، ليدن، 1948.
* مجهول، ذكر بلاد الأندلس، نشر لويس مولينا، مدريد، 1983.
* ابن الخطيب، أعمال الأعلام، القسم الثاني، الأندلس، نشر ليفي بروفنسال، بيروت، 1956.
* الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، نشر دوزي ودي غوية، ليدن، 1866.
* محمد عبد الله عنان، الآثار الأندلسية الباقية في إسبانيا والبرتغال، ط2، القاهرة، 1961.
* السيد عبد العزيز سالم، قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس، جزءان، بيروت، 1971.
* السيد عبد العزيز سالم، المساجد والقصور في الأندلس، الإسكندرية، 1986.
* فون شاك، الفن العربي في إسبانيا وصقلية، ترجمة: الطاهر أحمد مكي، القاهرة، 1977.
* مانويل جوميث مورينو، الفن الإسلامي في إسبانيا، ترجمة لطفي عبد البديع والسيد محمود عبد العزيز سالم، القاهرة، 1977.
* W. Montgomery Watt, A History of Islamic Spain, Islamic Surveys 4, Edinburgh, 1967.

ثانياً: قصر الحمراء في غرناطة:

من الصعب وصف ما يمكن أن يثيره التفكير، عند المرء من مشاعر تسيطر على النفس عند رؤية مدينة غرناطة Granada أو قصر الحمراء. فالذكريات تتزاحم في الخاطر، وتسترجع بسرعة عجيبة أحداث التاريخ الأندلسي، لتقف في المحطة الأخيرة لهذا التراث في مملكة غرناطة. ومع هذا فقد وَدِدتُ في زيارتّي الأولى لإسبانيا، أن تكون غرناطة في آخر المطاف، لأستمتع ما أمكنني بمفاتن وأصالة الحضارة العربية الإسلامية، وعظمة الفردوس المفقود في الأندلس، وهكذا توجهت إليها من قرطبة عن طريق مدينة جيان Jaen في أحد أيام أيلول سنة 1976، وكان في نيتي الإقامة في جيان يوماً واحداً. ولكن ما أن وصلت إلى هذه المدينة حتى لم يعد بوسعي أن أتمالك نفسي من الانتظار ليلة أخرى قبل الوصول إلى غرناطة، فغادرت إليها فوراً ووصلت إليها مساءً، وأنا أتحرق شوقاً إلى زيارة الحمراء. وكان لا بد من جولة ليلية في المدينة الحديثة التي تقوم على نفس مخطط غرناطة الإسلامية، وهي ما تزال تحتفظ بآثار ماثلة في أحياء، وأزقة وشوارع المدينة، بل في ملامح الناس وعاداتهم وتقاليدهم. قادتني قدماي إلى أعظم ميادين غرناطة الحديثة (Bibrambla)، الذي اشتق اسمه الإسباني من اسم ميدان باب الرملة الإسلامي. ويقع الآن على مقربة من الكاتدرائية التي أقيمت على أنقاض المسجد الجامع في غرناطة بعد سقوطها سنة 897هـ/ 1492م. وهذا الميدان بالذات كان أعظم ميادين غرناطة الإسلامية، وتتفرع منه الآن عدة شوارع تُذكِّر أسماؤها بماضي هذه المدينة العريق، منها شارع أبي عبدالله (Boabdil) آخر سلاطين غرناطة، وشارع السقاطين (Zacatin) وغيرهما. ويواجه باب الرملة من الغرب القيسرية (Alcaiceria)، التي كانت سوق غرناطة الرئيس، وما زالت إلى اليوم تحمل نفس طابعها الأندلسي بعد تجديدها وبنائها على طرازها الإسلامي القديم، وهي مركز لجذب السياح والزائرين لكثرة التحف والسلع السياحية التي تباع في حوانيتها. وهناك بوابات وخانات

ومنازل عربية أندلسية أخرى، فضلاً عن المدرسة التي بنيت في عهد السلطان يوسف أبو الحجاج سنة 750هـ/ 1349م، والتي تسمى بالمدرسة النصرية. ويُدخل إلى هذه المدرسة من درب ضيق محاذٍ لشارع الملكين الكاثوليكيين بالقرب من الكاتدرائية، ولم يبق من بنائها اليوم سوى الجناح الذي يحتوي على المحراب.

وفي الصباح التالي كان التوجه لزيارة الحمراء، التي حرَّف الإسبان اسمها فأصبح يعرف اليوم باسم (Alhambra). وتقع مدينة الحمراء على هضبة مرتفعة يبلغ طولها 736 متراً، وعرضها نحو 200 م، ويحيط بها سور ضخم بقيت منه إلى اليوم أجزاء كبيرة. وتشرف الهضبة على مرج غرناطة، وقد استهوت هذه الهضبة الزعيم المغربي زاوي بن زيري في عهد الطوائف، فأنشأ فوقها قلعة كبيرة، ثم عمد محمد بن الأحمر النصري سنة 636هـ/ 1238م إلى إقامة قصر فوق أنقاض هذه القلعة، وأحاطه بالأسوار والأبراج، وأنشأ المراكز العسكرية ومخازن المؤن، وأجرى فيه المياه. ثم أكمله بقية السلاطين النصريين، لا سيما محمد الثالث، الذي أضاف بناء المسجد الملكي، الذي تقع عليه اليوم كنيسة سانتا ماريا. ولكن أهم الإضافات التي تمت على الحمراء جاءت على يدي السلطانين يوسف الأول، وابنه محمد الخامس، اللذين أكملا بناءها، فأصبحت على الصورة التي وصلت إلينا. وبطبيعة الحال، فإن الحمراء لم تعد اليوم تماماً كما شيدها أصحابها، لا سيما بعد أن تعرضت لكثير من الأحداث منذ وقوعها بيد الاسبان سنة 897هـ/ 1492 حتى الآن. فقد أضاف إليها الإمبراطور شارلكان بناءً جديداً على الطراز الروماني، عرف باسم القصر الملكي. ويبدو هذا البناء دخيلاً على أبنية الحمراء، ونذكر هنا أن شارلكان هذا، هو الذي أمر ببناء الهيكل في قلب المسجد الجامع في قرطبة.

والطريق إلى الحمراء يبدأ من الساحة الجديدة (Plaza Nueva) في قلب مدينة غرناطة، ويسير المرء في طريق صاعدة، تسمى مرتفع بني غمارة

(C. de Gomores). وتذكر هذه التسمية بدور إحدى القبائل المغربية في هذه المنطقة وهي قبيلة غمارة البربرية. وأول أبواب القصبة الذي يجابه الزائر يسمى باب الرمان (Puerta de Granadas) وهو ليس إسلامياً، إنما بناء الإمبراطور شارلكان على طراز عصر الإحياء سنة 1543م. وفي أعلاه نصبت ثلاث رمانات على هيئة مثلث وهو شعار غرناطة المشتق من اسمها، فكلمة غرناطة بالإسبانية تعني الرمانة.

وتبدو بعد هذا الباب غابة رائعة ويتفرع الطريق إلى ثلاثة طرق؛ الأول وهو الأيمن يُفضي إلى أبراج الحمراء؛ والأوسط يؤدي إلى جنة العريف؛ والأيسر إلى باب الشريعة، أول أبواب قصر الحمراء. وهذا الباب من إنشاء السلطان يوسف الأول سنة 749هـ / 1348م، كما تشير إلى ذلك إحدى الكتابات المنقوشة على قوسه. ووراءه مجاز معقود به محراب وضع فيه تمثال للسيدة العذراء، وفي نهايته مصلى أقيم به هيكل، وقد وضعت فيه لوحة رخامية تشير إلى حصار غرناطة وتسليمها للملكين الكاثوليكيين فرديناند وايزابيلا في 2 كانون الثاني سنة 1492م. وهكذا يُذكِّر الإسبان دائماً بانتصارهم على المدينة، ويختارون أماكن محددة لتثبيت هذا الانتصار. مثال ذلك أيضاً، اختيارهم لبرج الحراسة (Torre de la vela)، وهو أعظم أبراج الحمراء، الذي يشرف على مرج غرناطة بكامله، فرفعوا عليه صليباً خشبياً كبيراً يوم دخولهم المدينة، وما زال هذا الصليب في مكانه من الزاوية الشمالية الغربية من البرج.

وبعد عبور باب الشريعة، وما وراءه من مجاز ودروب، يطالعنا ميدان كبير، أو فسحة تعرف باسم ساحة الجباب (Plaze de los Aljibes)، بسبب الصهاريج العديدة التي تتخللها، والتي حفرت في الصخر الصلد لخزن المياه عند الحاجة. وتطل هذه الساحة على القصبة، وهي القسم العسكري من الحمراء، وهي أشبه بثكنة مثلثة الشكل، جدرانها عالية، وتضم مجموعة من الأبراج، أشهرها برج الحراسة الذي أشرنا إليه آنفا. ومن هذه الساحة أيضاً،

يمكن رؤية قصر شارلكان الذي يقع إلى جنوب قصر الحمراء، وهذا الأخير يسميه الإسبان اليوم بالقصر العربي (Plalacio Arabe). وهو يتألف من ثلاثة مجمعات شبه مستقلة، وهي المقصورة أو الجناح الذهبي، وبيت السلطان أو جناح قمارش، ثم ساحة الأسود. وكان القسم الأول مخصصاً للأعمال الإدارية والقسم الثاني كان مقر السلطان، والقسم الثالث مخصص لأسرة الملك، وهو دار الحريم.

إن الذي يأخذ بالألباب، هو الجمال الفني، وروعة العمارة التي يضمها القصر، ولا يستطيع الزائر المسلم أن يتمالك عواطفه في أثناء تجواله في الأبهاء والساحات، ومشاهدته للكتابات العربية، لا سيما العبارة الخالدة التي اتخذها بنو نصر شعاراً لهم حتى انتهاء دولتهم، وهي (ولا غالب إلا الله). إن الذي يطالع هذه العبارة المنقوشة في كل ركن من أركان القصر وعلى الأعمدة والجدران، يشعر بحالة من الأسى والكآبة لمصير دولة بني نصر وملوكها، الذين ربما أدركوا النهاية التي سيؤول إليها الإسلام في هذا البلد، فتمسكوا بهذا الشعار، ونقشوه في كل مكان. ولكنهم لم يترجموه إلى قوة، ووحدة، وتماسك، لحماية مصير الشعب العربي المسلم الذي كانوا مسؤولين عنه. بل انغمر بعضهم في نزاعات وصراعات داخلية أضعفت البلاد، وذهبت بقوتها، وجعلتها تقع فريسة سهلة بيد الأعداء. فاضطر آخر سلاطينها أبو عبد الله، أن يوقع في أحد أبهاء الحمراء معاهدة تسليم غرناطة للملكين الكاثوليكيين فرديناند وايزابيلا.

يواجه الزائر في الجناح الأول من قصر الحمراء فناءً كبيراً مستطيل الشكل في وسطه بركة واسعة، فيها أنواع عديدة من الأسماك، ويعرف هذا الفناء الآن بفناء الريحان أو بهو الريحان (Patio de los Arrayanes). وتمتاز هندسة هذا البهو بالتناسق الدقيق بين أجزائه وهو يجمع بين المياه الكثيرة والأزهار والرياحين التي تنعكس على صفحة مياه البركة، كما تنعكس العقود الجميلة أيضاً في عمق المياه. وتجابه الزائر نقوش عديدة في زوايا فناء

الريحان منها عبارة (النصر والتمكين، والفتح المبين لمولانا أبي عبد الله أمير المؤمنين) وآيات قرآنية، مثل سورة الفلق، وكذلك (وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم)، أو أبيات شعرية تتميز بالركاكة وبعض الأخطاء، نتيجة النسخ والنقل بالرسم عن أصولها القديمة، نظراً لعمليات الترميم المتكررة على يد الإسبان.

وفي الجهة المقابلة للمدخل الذي يؤدي إلى فناء الريحان، يرتفع برج قمارش، الذي يضم بداخله قاعة كبرى تعرف باسم صالة السفراء، أو قاعة العرش (Salon de Embajadores). وفي هذا البناء الذي بدأ بإنشائه السلطان أبو الوليد إسماعيل في أوائل القرن الثامن للهجرة/ الرابع عشر الميلادي، وأكمله ولده السلطان يوسف أبو الحجاج، تختبئ ذكريات مريرة في قلوب أصحابه من سلاطين غرناطة، وعذبة على قلوب الذين أصبحوا فيما بعد أسياده. ففي القاعة الكبرى تم الاتفاق على تسليم غرناطة إلى فرديناند وايزابيلا، وفيها سمع أبو عبد الله الصغير آخر ملوك غرناطة تحذير أمه من مغبة الخلاف والشقاق والضياع الذي يمكن أن يؤدي إليه السير في سياسة المنازعات الداخلية. ويُروى أن الملكة ايزابيلا سَلَّمَت في هذه القاعة حليها إلى كريستوف كولومبس، لتساعده على نجاح مغامرته في الوصول إلى العالم الجديد. وتقع أنظار الزائر في أعلى البرج على مناظر محمَّلة بالذكريات الأليمة ،حيث يستوقف النظر أحد التلال البعيدة الذي وقف فوقه أبو عبدالله، وهو في طريقه إلى المنفى، وألقى منه النظرة الأخيرة على قصر الحمراء، وتنهد وذرف دمعته المشهورة، فأصبح المكان يعرف باسم (زفرة العربي الأخيرة El Ultimo Suspiro del Moro)، وهناك قالت له أمه الأميرة عائشة:

(أجل فلتبك كالنساء ملكاً لم تستطع أن تدافع عنه كالرجال).

تطل شرفات قاعة العرش على وادي الدارو El-Darro (حدرَّة)، ويُرى منها جبال سيرانيفادا اللامعة التي تغطيها الثلوج والحقول الزاهية المكسوة

بالخضرة، والنظر من خلال هذه الشرفات خاصة، وكل شرفات قصرالحمراء جوهري لتفسير الفتنة الساحرة التي تستولي على المشاعر والحواس للزائر الذي يقف متأملاً لهذه المناظر. وإذا ما أرجع البصر إلى القاعة، والطراز الفاتن للأبهاء، وروعة الأضواء ووميضها، وصور آلاف الزخارف والرسوم التي تثير الإعجاب، يشعر أنه انتقل فعلاً إلى عالم الأحلام. غير أن أضغاث الأحلام هذه تتلاشى سريعاً، عندما يرى ويفهم حقيقة هذا البناء، وأن كل أجزائه تعمل في تناسق تام مع مجموعة البناء الكاملة، ولا بد أن يدرك أن المهندس المعماري الذي شيد هذه القاعة وبقية الأبهاء، يجب أن يكون أستاذاً ماهراً حتى يجعل الطبيعة تشكل جزءاً من البلور. واستطاع أن يجمع في حركة موفقة كل العناصر المتباعدة في تأليف هندسي بديع، وفي وحدة متناسقة، ولا أعتقد أن ريشة أي فنان يمكن أن تُعطي فكرة دقيقة لهذا العالم الفاتن، فكيف يمكن أن نحقق ذلك عن طريق الوصف والكلمات؟

لقد احتفظت قبة العرش بنقوشها العربية الأصيلة ورونقها وبهائها على الرغم من القرون التي مرت عليها، أما نقوش الجدران، فإنها مع جمالها، ليست إلا تجديداً مقلداً لنقوشها القديمة، قام به الفنانون الإسبان. ومع ذلك، ليس من الصعب على المرء، وإذا ما استخدم الخيال، أن يتصور ما كان عليه الأصل في حالته الأولى. وقد نُقشت في عقد صالة السفراء العبارات الآتية: (الحمد لله على نعمة الإسلام)، (عز مولانا أبي الحجاج عز نصره). ونُقش في أسفل مدار القبة بحروف بيض نص سورة تبارك كلها. ويمكن أن نقرأ في أعلى جدار المشرفية، وهو الجدار الشمالي للصالة أو البهو: (النصر والتمكين والفتح المبين لمولانا أبي الحجاج أمير المسلمين نصره الله)، مكررة مراراً. هذا بالإضافة إلى العديد من الأبيات الشعرية، وعبارات (الحمد لله) و (عز لمولانا السلطان أبي الحجاج)، المنتشرة على الجدران والعقود.

ولا بد لزائر الحمراء أن يتشوق لرؤية أجمل وأشهر أجنحتها على الإطلاق، وهو فناء أو ساحة الأسود (Patio de los leones)، الذي أنشأه

السلطان محمد الغني بالله (755 ـ 793هـ/ 1354 ـ 1391)، والذي ما زال اسمه ماثلاً في مواضع كثيرة من هذا الجناح. وتقع ساحة الأسود التي يبلغ طولها 35 متراً، وعرضها 20 متراً وسط الجناح الذي كان مُعداً بالأصل لحياة الملوك الخاصة مع نسائهم، فهو بمثابة دار الحريم. وفي وسط الساحة نافورة حوضها مرمري مستدير الشكل وتحمله مجموعة تماثيل لاثني عشر أسداً، منحوتة من الرخام الأبيض، الذي اسمَرَّ بمضي الزمن، ولكن نحتها ليس بالمستوى الفني المطلوب. وما زال بعضها يقذف بتيار من الماء النقي من أفواهها، تماماً كما كانت تفعل في عهد سلاطين غرناطة. ويحيط بهذه الساحة من الجوانب الأربعة، مشرفيات أو أروقة ذوات عقود يحملها 124 عموداً من الرخام الأبيض، صغيرة الحجم، متناهية في الجمال والدقة.

والفن المعماري في ساحة الأسود، مثلما هو في معظم بنايات القصر، ينم عن الرشاقة أكثر مما يتسم بالضخامة، ويدل على الذوق الرفيع، وهو يملأ النفس جمالاً ومتعة. وعندما ينظر المرء إلى هذه الأعمدة الرشيقة التي تبدو سريعة العطب، وتحمل أثقالا هائلة، ويتأمل الحيطان الرقيقة في القاعات، يجد من الصعب الاعتقاد أنها قاومت عوادي الأيام قروناً عديدة، كما قاومت الزلازل التي ضربت المنطقة عدة مرات. وتوجد في ساحة الأسود نقوش كثيرة، كتبت بالخط النسخ أو الكوفي على الجدران والأعمدة والنافورة، منها شعار بني نصر (ولا غالب إلا الله) بالنسخ والكوفي في الجانب القبلي وراء الأعمدة، وفوق رأس كل عمود من الأعمدة التي تحيط بالساحة. كذلك نقشت عبارة (عز لمولانا السلطان أبي عبد الله الغني بالله) على بعض الأعمدة الأخرى إلى جانب بعض الأدعية التي تشيد بذكرى مؤسس هذا الفناء. ونقشت فوق دائرة صحن النافورة التي تحملها الأسود، قصيدة رائعة، تضم اثني عشر بيتاً، وهي من نظم الوزير الشاعر ابن زمرك، يصف فيها الحمراء ويشيد بالسلطان محمد الغني بالله.

ومن أهم الغرف المجاورة لساحة الأسود، غرفة أو قاعة الأختين

(Sala de las dos Hermanas)، وقد سميت بهذا الاسم، لأن أرضها تحتوي على قطعتين متساويتين من الرخام، فريدتين في ضخامة الحجم. وقد نقش على مدخلها بالخط الكوفي (ولا غالب إلا الله) مكررة، كما نقشت هذه العبارة أيضاً حول جدرانها في أسفل وأعلى. والواقع أن هذه القاعة تعد جوهرة القصر كله، نظراً لزخارفها الملونة التي تزين القبة والجدران. ويمكن للمرء أن يقرر في حسم وثقة أن فن العمارة لم ينتج أبداً أي عمل آخر يسبق أو يفوق، أو يعلو في البريق الخاطف، والدقة والتناسق بين كل أجزائه، ما في قاعة الأختين هذه.

وفي الجهة الثانية من ساحة الأسود والمقابلة لغرفة الأختين، يمكننا الدخول إلى بهو أو قاعة بني سراج (Sala de los Abencerrajes)، وهو اسم الأسرة الغرناطية التي لعبت دوراً كبيراً في أحداث غرناطة الأخيرة. وقد حمل البهو هذا الاسم بعدما راجت أسطورة نكبة بني سراج في البهو المذكور أيام السلطان أبي الحسن علي بن الأحمر، وابنه أبي عبدالله. وتقول هذه الأسطورة أن عميدهم محمد بن سراج حاول مساعدة عائشة الحرة مع ولديها للفرار من برج قمارش، حيث كانت مسجونة بأمر زوجها السلطان أبي الحسن علي، بتأثير زوجته الثانية (ثريا)، ولكن المحاولة كشفت، فانتقم السلطان من بني سراج، ودبر مؤامرة لاغتيالهم، نُفذت في الحمراء، فقتلوا في هذه القاعة واحداً إثر الآخر.

وعلى جانبي بهو بني سراج غرف متعددة، أهمها قاعة الملوك (Sala de los Reyes) وقد رُسمت في سقف إحدى حنياتها صور عشرة أشراف من المسلمين يلبسون العمائم، ويجلسون على الوسائد، وهيئاتهم تشع بالوقار والعزة. ويرى بعض الباحثين أن هذه صور ملوك غرناطة الذين سبقوا أبا عبد الله في تولي العرش، أولهم محمد الغني بالله، وآخرهم السلطان أبو الحسن والد أبي عبد الله، ولكن أدلاء السياحة يعتقدون أن هؤلاء الأشخاص يمثلون قضاة المحكمة، ولهذا يطلقون على هذه القاعة اسم قاعة العدل أو الشريعة،

وهذه افتراضات تقوم على معلومات خاطئة.

ولا يمكن للزائر أن يغادر الحمراء قبل أن يتجول في جنة العريف (Generalife)، وهي مجموعة من الأبنية والحدائق فوق تلة السبيكة على بعد ألف متر تقريباً شمالي الحمراء، في ركن هادئ منعزل. والطريق المؤدية إليه صاعدة، وعلى جوانبها أشجار السرو المتلاصقة. وقد أنشأ ملوك بني نصر في هذه المكان قصراً ليخلدوا فيه إلى الراحة بعيداً عن هموم الحكم، حيث يشرف هذا القصر من ربوته العالية على صروح قصبة الحمراء، وتبدو من ورائه آكام جبال سيرانيفادا الشاهقة المكللة بالثلج، والظليلة كالغمام. ولكن هذا القصر لم يحافظ على أصالته العربية، كما هي حال الحمراء، بسبب التعديلات التي أدخلها عليه الملوك الأسبان، لا سيما ايزابيلا، التي أنشأت طابقاً علوياً فوق الجزء الإسلامي السفلي. وتكثر في هذا الجزء الكتابات العربية على الجدران، منها (ولا غالب إلا الله) و (الملك لله وحده) و(الحمد لله على نعمة الإسلام). وتكثر في القصر الممرات والجنائن، وتتدفق المياه في كل مكان، وبعض الجدران مكسو بالنبات الذي يصل إلى الشرفات. ويرى الزائر في الوقت الحاضر حدائق أُنشأت حول مسرح بُني في العراء على الطراز الروماني، وفيه تقام مهرجانات دولية للموسيقى والرقص.

ويخلص المرء من زيارته لجنة العريف، وقصر الحمراء إلى أن ملوك بني نصر لم يقصدوا أن تكون هذه المنشآت مكاناً للراحة حسب، بل أشبه ما تكون بشيء سماوي بعيد عن ضجيج العالم، لهذا أقاموها فوق قمة ذلك المرتفع الصخري حيث لا يصل إليها أي صوت أو صخب أرضي، وحيث لا يستطيع أي دخان أن يعكر صفو هوائها وطيبته ونقائه، فضلاً عن المفاتن التي أضفتها الطبيعة على هذه القصور الملكية. ولا يستطيع المرء أن يكبح مشاعر الحزن العميقة التي تجتاح داخله، وهو يطل قبل أن يغادر هضبة الحمراء على سهل غرناطة، ويتخيل موقف السلطان الأخير أبي عبد الله في مكان ما من هذا السهل، وهو يسلم مفتاح المدينة للملكين الكاثوليكيين،

وقد ترك وراءه قصر الحمراء إلى الأبد. ومن الذي يلوم أمه عائشة الحرة على توبيخه لمساهمته في إضاعة هذا الفردوس، بل إن أحد ملوك الإسبان، شارلكان أو شارل الخامس، ضم صوته إلى صوت هذه الأميرة، حينما نُقل إليه احتقارها لتخاذل ابنها أبي عبد الله فقال: «لو كنت مكانه لفضلت أن أجعل من قصر الحمراء قبراً لي على أن أغادره وأعيش بدون مملكة في جبال البشرات». وجبال البشرات هذه هي التي نُفي إليها هذا الملك، ولكنه لم يستطع البقاء فيها وغادرها إلى شمال أفريقيا حيث قضي بقية عمره.

إن الزائر العربي المسلم قد يحزن فعلاً على ضياع هذا الفردوس، ولكن الشعور الحقيقي بالأسى الذي لا يمكن وصفه بالكلمات يتمالك الإنسان، حينما يفكر بالمصير الذي انتهى إليه الشعب المسلم الذي عمَّر هذه الأرض وتوَّجها بهذه الروائع. ويتساءل: أين هو ذلك الشعب؟ وكيف تم محوه محواً تاماً من الوجود؟ على الرغم من أنه كان لثمانية قرون كاملة أمة متميزة عن سائر الأمم. لقد تعرض الأندلسيون للاضطهاد ومحاولات القهر والإكراه لطمس معالم عروبتهم وعقيدتهم على مدى مئة وثلاثة وعشرين عاماً بعد سقوط غرناطة، ثم انتهى أمرهم بأن أُزيحوا عن وطنهم بحراً، وحتى مقابرهم اختفت من الأرض، لا تجد لها أثراً في طول إسبانيا وعرضها. ولكن شاء القدر أن تبقى هذه الآثار الخالدة شاهدة على حضارتهم المزدهرة، وعبقريتهم الفذة وعلى دورهم الرائع في رفع راية العروبة والإسلام فوق ربى شبه الجزيرة الآيبيرية.

مصادر ومراجع مختارة

* ابن الخطيب، اللمحة البدرية في الدولة النصرية، بيروت، 1978.
* ابن الخطيب، أعمال الأعلام، القسم الثاني/ الأندلس، نشر ليفي بروفنسال، بيروت، 1956.
* ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، القاهرة، 1973.
* المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1968.
* مجهول، نبذة العصر في أخبار بني نصر، نشر الفريد البستاني، المغرب، 1940.
* السيد عبد العزيز سالم، المساجد والقصور في الأندلس، الإسكندرية، 1989.
* محمد عبد الله عنان، الآثار الأندلسية الباقية في إسبانيا والبرتغال، ط2، القاهرة، 1961.
* إيلي لومبير، تطور العمارة الإسلامية في إسبانيا والبرتغال وشمال أفريقيا، تعريب، جليان عطا الله، بيروت، 1985.
* يوسف شكري فرحات، غرناطة في ظل بني الأحمر، دراسة حضارية، بيروت، 1982.
* مانويل جوميث مورينو، الفن الإسلامي في إسبانيا، ترجمة لطفي عبد البديع والسيد محمود عبد العزيز سالم، القاهرة، 1977.
* واشنطن ايرفينج، قصر الحمراء في الأدب والتاريخ، ترجمة إسماعيل العربي، بيروت، 1984.
* F. Prieto-Moreno, Granada, Barcelona, 1962.
* W. Montgomrey Watt, A History of Islamic Spain, Islamic Surveys 4, Edinburgh, 1967.

ثالثاً: منارة مسجد إشبيلية الجامع (لاخيرالدا):

يمكن الوصول إلى مدينة إشبيلية (Sevilla) في جنوب غرب إسبانيا من اتجاهات متعددة، وشاءت الصدفة أن أتوجه إليها قادماً من مدينة قادش على المحيط الأطلسي. وفي الطريق كانت تدور في الذهن عبارات المؤرخ ابن صاحب الصلاة عن صومعة الجامع التي هي أشهر بناء أثري في هذه المدينة، والتي لا تعدلها صومعة في جميع مساجد الأندلس: «سمو شخص، ورسو أصل، ووثاقة عمل وبنيانا بالآخر، وغرابة صنعة، وبدائع ظاهرة، قد ارتفعت في الجو، وعلت في السماء، تظهر للعين على مرحلة من إشبيلية مع كواكب الجوزاء. . .» ـ والمرحلة، كما هو معروف، المسافة التي يقطعها المسافر في يومه ـ وهكذا مع تناقص مسافة ال 149 كم، وهي مجموع طول الطريق السريع بين قادش وإشبيلية، كان تلهفي يزداد، وشوقي يفيض لرؤية المنارة، والتحقق من صحة كلام ابن صاحب الصلاة المؤرخ المعاصر لبناء المسجد والمنارة في أواخر القرن السادس للهجرة/ الثاني عشر الميلادي.

وفعلاً بدت المدينة من بعيد، وظهرت في منتصفها لؤلؤة إشبيلية الأثرية، وهي ترتفع في شموخ، شاهدة على الروعة الفنية، وقدرة الخلق والابتكار التي نفذها المهندس العربي المسلم في عصر الموحدين. فهذه المدينة التي ما تزال تعد من أجمل مدن إسبانيا، كانت أعظم مدن الأندلس الإسلامية، وشهدت ملكاً وعزاً لا نظير له أيام بني عباد، أشهر ملوك الطوائف، ثم أصبحت قاعدة لحكم الموحدين في الأندلس منذ عام 541هـ 1147م حتى سقوطها بيد القشتاليين في رمضان سنة 646هـ / تشرين الثاني 1248م.

ويجد الزائر لهذه المدينة أنها من أكثر المدن الإسبانية احتفاظاً بالطابع الأندلسي، لا يضاهيها في هذا إلا مدينة غرناطة. فقد تأثرت خططها وأبنيتها بالطابع الإسلامي إلى حد كبير، وما تزال أحياء بكاملها على نسقها

الأندلسي، من حيث الدروب الضيقة والمنازل ذات الأبواب المزدوجة، والأفنية الأندلسية، التي تحتوي على نافورة في الوسط. والذي يتجول في أحد أحيائها القديمة المسمى بحي سانتا كروث (Santa Crus) أي الصليب المقدس، يجده أقرب ما يكون إلى حي البيازين الشهير في غرناطة. ولا يقتصر تأثير الطابع الأندلسي على الأحياء القديمة، بل إن الكثير من صروحها الحديثة، قد استوحت معالم واضحة من فن العمارة الأندلسية، كالأفنية البديعة التي تطل عليها المشرفيات والشبابيك العربية، التي زينت جدرانها بالخزف الملون ذي الزخارف الأندلسية البديعة.

وباستثناء منارة المسجد الجامع، والقصر ذي الطابع الإسلامي الفريد، لا نكاد نجد آثاراً إسلامية ضخمة في هذه المدينة، اللهم إلا بعض الأسوار الموحدية، وبرجاً كبيراً على نهر الوادي الكبير، وهو يعود أيضاً إلى العصر الموحدي. ولكن هذه الآثار على قلتها، أعطت المدينة الحديثة شخصيتها، لا سيما المنارة، التي تعد من المعالم الأثرية التي يوليها الزوار والسياح الأولوية في الزيارة، ويقصدون المدينة من أجلها.

وقد يتساءل القارئ الكريم عن المسجد الجامع الذي تعود إليه هذه المنارة: ما مصيره، ولم أغفلنا الكلام عنه؟ والجواب هو أن هذا المسجد لم يعد له وجود الآن، فقد حُول بعد استيلاء القشتاليين على المدينة إلى كنيسة، ثم بُدئ في سنة 850هـ/ 1402م بإنشاء كاتدرائية فوق المسجد الجامع، استمر العمل بها أكثر من قرن ونصف، حتى غدت برقعتها الواسعة وزخارفها البديعة ثاني كنائس العالم من حيث الضخامة والروعة بعد كنيسة القديس بطرس في روما. وقد أبقى الإسبان على صحن المسجد الجامع الذي يقع في شمال الكنيسة، وهو ما يزال يحتفظ بطابعه الأندلسي وشكله وموقعه القديم، وفي وسطه نافورة أندلسية، وضعت فيها آنية التعميد الحجرية. وقد غرست في هذا الصحن، كما في صحن مسجد قرطبة الجامع، أشجار البرتقال، ولهذا يعرف بالإسبانية بفناء البرتقال (Patio de los naranjos).

أمر بإنشاء هذا الجامع الخليفة أبو يعقوب يوسف عبد المؤمن الموحدي في شهر رمضان سنة 567هـ / أيار 1172م. وقد استغرق بناؤه نحو أربع سنوات، وكان يشرف على بناء المسجد، العريف أحمد بن باسة. والناظر على نفقته أبو داود يلول بن جلداسن، ومن الحُفاظ على البناء من أهل اشبيلية، أبو بكر بن زهر، وأبو بكر الساقي، وغيرهما. ويشير المؤرخ ابن صاحب الصلاة إلى عظمة الجامع، وأن سعته كانت تقارب سعة جامع قرطبة، فهو من جوامع الأندلس الكبيرة. وكان الخليفة أبو يعقوب يتفقد بناءه بنفسه في أكثر الأيام، ويحث المشرفين عليه بالجد في إتقانه. ويدل على ضخامة البناء، ما بقي من أبواب هذا الجامع التي استخدمت في بناء الكاتدرائية، وما زالت باقية إلى اليوم، وهي سبعة أبواب خارجية كلها ملبسة بالنحاس والنقوش العربية والآيات القرآنية.

ولحسن الحظ بقي باب الجامع الرئيس حتى الوقت الحاضر، وهو ما يزال يقع شمالي الصحن الإسلامي القديم، ويمكن للزائر أن يقرأ بوضوح النقوش العربية على كل من قبضتيه الضخمتين، وهي كما يأتي: (بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد). ويبلغ عرض هذا الباب نحو خمسة أمتار، وارتفاعه عشرة أمتار. ولكن مع كل هذه النقوش والزخارف البرونزية الإسلامية، والآيات المكتوبة عليه يطلق عليه الإسبان اسم باب الغفران (puerta de pardon)، وذلك بسبب بناء هيكل تحت عقده الداخلي، نصب فيه تمثال السيدة العذراء حيث ينحني أمامه الراغبون بالتوبة والغفران.

إن التجول في الصحن، والتمعن في بابه الرئيس، وتفحص النافورة الإسلامية، وحوضها المثمن، لا يمكن أن يحول انتباه الزائر عن المنارة أو الصومعة التي تطل على الصحن بشموخ من جهة زاويته الجنوبية الغربية، هذه الصومعة التي أمر الخليفة أبو يعقوب المذكور آنفاً ببنائها سنة 580هـ/ 1184م، ولكنه توفي في نفس السنة، فتوقف العمل فيها حتى سنة 584هـ/ 1188م، وتم إنجازها بعد عشر سنوات أي في سنة 594هـ/ 1197م.

لقد حُفظت هذه المئذنة في معظم أقسامها باستثناء الجزء العلوي، الذي سنتحدث عنه لاحقاً. وهي الآن أعجوبة معمارية لا يتكرر شبيه لها، إنها (الخيرالدا) العملاقة، كما يطلق عليها الإسبان، وهي بحق مَعْلَمْ إشبيلية الفريد. وقد اشتهر في كتب التاريخ الإسباني الحديث، أن اسم المهندس الذي قام ببنائها مجهول تماماً، ولكن ابن صاحب الصلاة، وهو شاهد عيان، يكشف النقاب عن المهندس العربي الكبير الذي قام ببناء جامع إشبيلية وصمم الصومعة، إنه أحمد بن باسة، الذي يُعتقد أيضاً بأنه صمم بناء منارتي حسان في الرباط، وجامع الكتيبة في مراكش. وذلك للتشابه الشديد بين هاتين المنارتين، ومنارة جامع اشبيلية، لا سيما أن هذه المنائر الثلاث، أنشأت في عهد أبي يوسف يعقوب المنصور، ولكن منارة حسان لم يكتمل بناؤها بسبب وفاة الخليفة.

وتقوم منارة إشبيلية المبنية بالآجر على تخطيط مربع طول ضلعه نحو 60.13 متراً وبداخله مربع آخر أصغر منه أبعاداً وهو قلب المنارة. ويمتد بين الجدران الخارجية والقلب ممرات منحدرة صاعدة مرصوفة بالآجر، تبلغ أربعة وثلاثين، تغطيها قباب صغيرة مضفرة ذوات منابت بارزة. ويشتمل القلب على سبع غرف تعلو الواحدة الأخرى، وتستظل كل منها بقبة. وتزداد الجدران الخارجية والداخلية سمكاً، وعرض الممرات ضيقاً بازدياد البناء ارتفاعاً. وداخل الصومعة خال من الزخارف، أما خارجها فقد زينت واجهاتها بنقوش عربية ومغربية بديعة، وبها في ثلثها الأوسط أربع طبقات من المخادع الجانبية، لها نوافذ ومشرفيات عربية، وتعلو هذه الطبقات الأربع، طبقة خامسة ذات أروقة، ومشرفيات عالية، والظاهر أنها كانت طبقة المؤذنين .

لقد أراد الخليفة يعقوب المنصور أن تكون هذه المنارة وحيدة عصرها في الجمال والزينة، فأمر بعد انتصاره في معركة الأرك سنة591هـ / 1195م على القشتاليين، أن تُزود بأربعة أكر أو تفافيح ذهبية. وقام المعلم أبو الليث الصقلي بصنعها، والإشراف على رفعها إلى أعلى المنارة. ويصف ابن

صاحب الصلاة، الذي حضر رفع هذه التفافيح، بأنها غريبة الصنعة، عظيمة الرقعة، كبيرة الجرم، مذهبة الرسم، رفيعة الاسم والجسم. وكان وزن الذهب الذي طُليت به هذه التفافيح الثلاث الكبار والرابعة الصغرى، سبعة آلاف مثقالاً كباراً يعقوبية، عملها الصياغ بين يدي الخليفة وفي حضوره.

ويستمر ابن صاحب الصلاة في وصفه بالقول: «. . . ولما كملت سُترت بالأغشية من شقاق الكتان لئلا ينالها الدنس من الأيدي والغبار، وحُملت على العجل مجرورة إلى الصومعة بالتكبير عليها والتهليل حتى وصلت، ورفعت بالهندسة إلى أعلى صومعة الصومعة المذكورة، ووضعت في العمود وحصلت فيه، وحُصنت بمحضر أمير المؤمنين أبي يوسف المنصور، رضي الله عنه، وبمحضر ابنه ولي عهده أبي عبد الله السعيد الناصر لدين الله، وجميع بنيه وأشياخ الموحدين، والقاضي، وطلبة الحضر، وأهل الوجاهة من الناس، وذلك في يوم الأربعاء عقب ربيع الآخر بموافقة التاسع عشر من مارس العجمي من عام أربعة وتسعين وخمس مائة، ثم كُشفت من أغشيتها فكانت تغشي الأبصار من تألقها بالذهب الخالص الإبريز، وبشعاع رونقها». (المن بالإمامة، ص483 ـ 484).

واستمرت هذه التفافيح الذهبية تزين المنارة لما يزيد عن قرن ونصف من الزمن، ثم سقطت في سنة 756هـ/ 1355 م على أثر زلزال مروع هز أركانها بشدة، وغاصت في الأرض، وتلفت قشرتها الذهبية الزاهية. وقد عمل الإسبان على تطوير هذه المنارة لتتلائم مع الكنيسة التي بُنيت فوق الجامع. فحولوا في سنة 803هـ/ 1400م قبتها العليا إلى برج متواضع للأجراس، وبعد إنجاز بناء كاتدرائية إشبيلية العظمى سنة 966هـ/ 1558م أقر مجمع الأساقفة زيادة ارتفاعها، والعمل على تحويل قمتها إلى برج عظيم للأجراس. وأُنيط هذا العمل بالمهندس القرطبي ايرنان رويت، الذي أبقى على هيكل المنارة الرئيس بطبقاته الخمس، وهدم معظم بيت أو طبقة المؤذنين، وأقام مكانه بناءً مرتفعاً من طابقين على طراز عصر الإحياء،

استغرق إنشاؤه نحو ثمانية أعوام. ويشتمل هذا البناء على فجوات للنواقيس، تعلوها أخرى أصغر منها، يقوم بأعلاها تمثال من النحاس للإيمان، يمثل العقيدة النصرانية (Santa Fe)، ارتفاعه نحو خمسة أمتار، وله شارة تدور عند هبوب الرياح، أطلق عليها الإسبان اسم الخيرالدا. ثم لم يلبث الاسم أن أطلق على المنارة كلها منذ ذلك الوقت، فأصبحت تعرف بـ (لاخيرالدا La Giralda) أي الدوارة لأن الفعل يدور بالإسبانية = Girar.

وما زالت منارة مسجد إشبيلية الجامع، بالرغم من تحولها إلى برج للأجراس، تحتفظ بكثير من روعتها الإسلامية القديمة. وهي كما أشرنا، بالغة الارتفاع والضخامة، حيث ترتفع إلى نحو ستة وتسعين متراً. يقول العلامة الأثرى الإسباني كونتريراس، كما نقل عنه الأستاذ محمد عبد الله عنان في كتابه عن الآثار العربية الباقية في إسبانيا والبرتغال: «إن لاخيرالدا تبدو صرحاً كاملاً من الطراز العربي، وفيها مظاهر الفن الزخرفي الحقيقي، ومن الأسف أن هذا البرج الجميل، قد توج بجسم غريب عنه جداً، لا يسمح لنا أن نتصور وضعها القديم، وتفاحتها الذهبية، وألوانها الزرقاء الزاهية». وهكذا يعترف الإسبان أنفسهم بإضافة أجسام غريبة ودخيلة على الآثار الإسلامية، وقد حصل هذا في مسجد قرطبة الجامع، وقصور الحمراء، كما لاحظنا في المقالتين الخاصتين بهما.

والآن لا بد أن صبر القارئ الكريم قد نفد، وهو ينظر بعد هذا الوصف أن يسمع ويقرأ عن مشاعر الزائر الذي يصعد إلى هذه المنارة، وهو معذور في هذا، فالحقيقة أن المرء لا يتمالك نفسه عن محاولة ارتقائها، وتفحصها عن كثب. فبعد دفع رسم معقول تبدأ عملية الصعود في طريق واسعة منحدرة انحداراً صاعداً، تدور بزوايا قائمة حسب تصميم الصومعة المربع الشكل، ويبلغ عرض هذه الممرات نحو مترين ونصف، وهي مرصوفة بالآجر. والغرض من هندستها بهذا الشكل كما يبدو، هو جعل الصعود إليها مريحاً، فيمكن للسدنة، والناس، والدواب المحملة بالمؤن،

الصعود إليها بسهولة. وربما كان الخليفة الموحدي يعقوب المنصور يصعد إليها بعد اكتمالها راكباً على فرسه. وفي أثناء عملية الصعود لا يستطيع الباحث الذي درس شخصية هذا القائد المسلم، إلا أن يستذكر دوره الفاعل في الجهاد ضد القشتاليين في الأندلس، وانتصاره الكبير في معركة الأرك قرب مدينة قلعة رباح (Calatrava la Vieja) على ملك قشتالة الفونسو الثامن Alfonso VIII، تلك المعركة التي يقول عنها المؤرخ ابن عذاري المراكشي أنها (أنست كل فتح بالأندلس تقدمها، وبقي بأفواه المسلمين إلى الممات ذكرها). وبعد هذه المعركة بالذات، وعودة الخليفة إلى اشبيلية مكللاً بغار النصر، أمر مباشرة بتجميل المنارة تعبيراً عن زهوه بالانتصار، وافتتحت في حفل مهيب، كما أسلفنا.

وبعد الانتهاء من صعود الممرات، يجد المرء نفسه في برج الأجراس حيث يجد تحت نظره مدينة مدينة اشبيلية الرائعة، وهي تبدو مستديرة الشكل، بديعة المناظر أندلسية الدروب والتصميم، معظم منازلها بيضاء اللون على الطراز الأندلسي السائد في غالب مناطق جنوب اسبانيا إنه منظر لا يمكن أن يمحى من الذاكرة ففي هذا الموقف تعود كل ذكريات التاريخ الأندلسي المرتبطة بهذه المدينة الأصلية، فهذا هو نهر الوادي الكبير الذي يشق المدينة من جانبها الغربي، ويصل بينها وبين المحيط الأطلسي، حيث يصعد فيه المد اثنين وسبعين كيلاً، فيصبح صالحاً للملاحة ووصول السفن من المحيط إلى هذه المدينة، كم تغنّى به الشعراء، وكم مرت عليه من أحداث، ويرد في الخاطر بيتان خالدان من الشعر قالهما فيه الأديب الأندلسي أبو عبد الله محمد بن سفر:

شق النسيم عليه جيب قميصه فانساب من شطّيه يطلب ثاره

فتضاحكت وُرق الحمام بدوحها هزءاً فضم من الحياء إزاره

وينتصب أمام الناظر على النهر، برج مثمن، يرتفع نحو خمسة عشر متراً، يسمى ببرج الذهب (Torre de Oro) وهو أحد الأبراج المنيعة، أنشأه

السيد أبو العلاء حاكم إشبيلية الموحدي سنة 619هـ/ 1221م، ليكون مركزاً دفاعياً أمامياً للمدينة ولباب القصر الأمامي، وما زال بحالة جيدة جداً، وقد اتخذه الإسبان متحفاً للبحرية، تُعرض فيه صور ومجسمات للسفن وغيرها من المصورات والوثائق البحرية.

وإذا التفت الواقف في أعلى المنارة إلى جهة الجنوب الشرقي، واجهه صرح أندلسي عظيم يطلق عليه اسم القصر (Alcazar)، الذي يُعتقد أنه كان بالأصل قصراً للمعتمد بن عباد. ويتألف هذا القصر من طابقين عظيمين، يغلب على الأول الطابع الأندلسي، وإن كانت قد أضيفت إليه أبنية حديثة من إنشاء ملوك اسبانيا. والطابق الثاني كله من صنع إسباني، بني على الطراز الأندلسي. وكان الموحدون قد أنشأوا هذا القصر على أنقاض قصر ابن عباد، بل إنهم استعملوا بعض حجارة سور هذا القصر، المعروفة بحجر الطجون، في بناء المنارة. وطبقاً للرواية الأندلسية، فإن الخليفة أبا يعقوب يوسف، هو الذي بدأ بإنشاء هذا القصر سنة 567هـ/ 1173م، كما أنشأ الجامع في نفس هذا التاريخ، كما قدمنا ذلك. وقد تعاقب ملوك النصارى على إدخال إضافات إلى هذا القصر، قام بها الصناع المسلمون الذين يعرفون بالمدجنين. لهذا امتلأت جدرانه وزخارفه بالكتابات العربية الإسلامية، بل نقشت عبارة (ولا غالب إلا الله)، وهي شعار بني نصر ملوك غرناطة، في أماكن متعددة من الأجنحة التي بنيت في عهد الملك بيدرو الأول ملك قشتالة. وكُتب في إحدى قاعاته المعروفة بقاعة السفراء عبارة بالخط الكوفي: «عز لمولانا ضن بدر، أيده الله ونصره»، وذلك على الطراز الغرناطي. وتحيط بالقصر في الوقت الحاضر حدائق عظيمة يانعة، تبدو روعتها وجمالها الأخاذ من أعلى المنارة، وهي على الطراز الأندلسي. وبها كثير من أشجار البرتقال والنخيل، وتتخلل هذه الحدائق الكثير من الرواشن الساحرة، التي أقيمت في مكان حدائق القصر القديمة.

والواقف في أعلى المنارة يرى أيضاً بقايا آثار موحدية أخرى خارج

المدينة، وهي عبارة عن أسوار قديمة يبلغ طولها نحو أربع مئة متر، وارتفاعها نحو ثمانية أمتار، ما زال بها ستة أبراج موحدية من أصل مئة وستة وستين برجا كانت موزعة على الأسوار كلها، وتحتفظ أربعة من هذه الأبراج بكامل بنائها. وتمتد الأسوار بموازاة شارع الكابوسين، أعظم شوارع المدينة الخارجية، ومازالت تعرف حتى اليوم بالأسوار الموحدية (La Murallas Almohades).

ولا تكاد العين تستقر من أعلى هذا الصرح الشامخ على بناء أو أثر، إلا أصابها الانبهار من روعة المدينة وجمالها الخلاب. وإذا ما امتد البصر بعيداً باتجاه الغرب، تلاقى مع أجمل بقعة خضراء في المنطقة، هي الشرف (Aljarafe) أو إقليم الشرف، كما كان يسمى في العهود الإسلامية. ويُسمى بالشرف أو بجبل الشرف لأنه مشرف على مدينة إشبيلية. وإذا ما قارن المرء بين كلام الجغرافيين المسلمين القدامى عنه، وبين منظره ووضعه الحالي يجد تطابقاً كبيراً. فهو كما يقولون يمتد أربعين ميلاً في مثلها من الشمال إلى الجنوب، في مكان شريف البقعة، كريم التربة، دائم الخضرة، تكثر فيه أشجار الزيتون، والسائر فيه لا يمشي إلا في ظل هذه الأشجار، وزيته يعد أفضل الزيوت، لأنه مبارك عند اعتصاره، لا يتغير له لون ولا طعم مهما طال به الزمن. وكانت السفن تنقل هذا الزيت من ميناء إشبيلية على نهر الوادي الكبير إلى معظم موانئ البحر المتوسط، فهو عماد تجارة اشبيلية. وأشار الحميري والمقري أيضاً إلى وجود المئات من القرى في هذا الإقليم الذي كان مكاناً ممتازاً للاستقرار، آهلاً بسكانه المسلمين المنتجين، الذين عمروا هذه الأرض وزرعوها، وأقاموا فيها تلك الحضارة الرائعة.

وتمتد الذكريات في الذهن، وتتواصل مع كل حقبة من حقب الوجود العربي الإسلامي التي مرت على هذه المدينة، وعلى الأندلس عامة. إنه حلم تاريخ الأجداد الجميل، بكل زهوه ونضارته وإشراقه، بل حتى في سلبياته. ولكن لا بد لكل حلم من نهاية مهما طالت مدته، وجاءت نهاية هذه

الأحلام والذكريات على كاتب هذا المقال في أعلى نقطة تطل على إشبيلية من منارة المسجد الجامع القديم، بإنذار قوي شديد، أحدثه دوي ضرب مجموعة النواقيس في البرج، الخاص بها. فَصَمّت الآذان، وعلا ضجيج السياح والزوار، وتنبّه الغافلون، وصحا الحالمون من استرجاع ذكريات وأحداث المدينة الأندلسية الغابرة، التي كانت قاعدة من قواعد العروبة والإسلام لما يزيد عن خمسة قرون، فانتهت في مصيرها إلى الوقوع بيد القشتاليين، وهكذا يورث الله الأرض من يشاء من عباده.

ولا بد أن يعقب كل صعود نزول، ولكن شتان بين الأحاسيس التي كانت تراود المرء، وهو يصعد منحدرات المنارة متأنياً، وبين النزول السريع الذي لا يضاهيه سوى سرعة تساقط قواعد ومدن الفردوس المفقود بين يدي الإسبان بعد انفراط عقد الوحدة الوطنية وغلبة المنازعات والأطماع على حكام الأندلس.

مصادر ومراجع مختارة

* ابن صاحب الصلاة، كتاب المن بالإمامة، تحقيق، عبد الهادي التازي بيروت، 1964.
* ابن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس، الرباط، 1972.
* ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب/ قسم الموحدين، تحقيق، محمد إبراهيم الكتاني وجماعته، بيروت، 1985.
* المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق، إحسان عباس بيروت، 1968.
* الحميري، الروض المعطار، تحقيق، إحسان عباس، بيروت، 1975.
* محمد عبد الله عنان الآثار الأندلسية الباقية في إسبانيا والبرتغال، ط2، القاهرة، 1961.
* السيد عبد العزيز سالم، المساجد والقصور في الأندلس، الإسكندرية، 1986.
* ليوبولدو توريس بلباس، الفن المرابطي والموحدي، ترجمة، سيد غازي، الإسكندرية، 1976.
* إيلي لومبير، تطور العمارة الإسلامية في إسبانيا والبرتغال وشمال أفريقيا، ترجمة، جليان عطا الله، بيروت، 1985.
* W. Montgomery Watt, A History of Islamic Spain, Islamic Surveys 4, Edinburgh, 1967.

المحتويات

د. عبد الواحد ذنون طه



دراسات في

حضارة الأندلس وتاريخها

هذه مجموعة من الدراسات والبحوث في حضارة الأندلس وتاريخها، وهي تمثل بعض الجوانب المشرقة التي تميزت فيها الحضارة العربية الإسلامية في ذلك القطر النائي، والتي ما هي إلا امتداد لحضارة العرب والمسلمين في المشرق ويظهر فيها فضل المسلمين ودورهم في الحضارة الإنسانية.

وهذه الدراسات مترابطة ترابطاً عضويا يشير إلى اهتمامات أهل الأندلس في العلوم المختلفة.

ولعل أهم ما يميز دراسات هذا الكتاب، تأكيدها على الدور الفاعل الذي لعبته الأندلس المسلمة، والتبادل الحضاري الذي تم بينها وبين إسبانيا النصرانية على مدى قرون عديدة في العصور الوسيطة.

فعن طريق الاتصال المباشر بالأندلس، وكذلك بواسطة الإمارات الإسبانية النصرانية، والترجمة من العربية إلى اللاتينية، اكتسبت أوربا الكثير من المعلومات والمعارف التي شملت مجالات علمية مختلفة تشهد على عظمة تاريخنا وحضارتنا في الأندلس

من مواليد مدينة الموصل 1943.

حصل على البكالوريوس في التاريخ بدرجة جيد جداً (قسم الشرف)، من كلية التربية بجامعة بغداد عام 1965.

نال شهادة الدكتوراه في تاريخ المغرب والأندلس من جامعة اكستر (Exeter) بالمملكة المتحدة عام 1978 م.

مؤلفاته:

- العراق في عهد الحجاج بن يوسف الثقفي
- الفتح والاستقرار العربي الإسلامي في شمال أفريقيا و الأندلس
- أصول البحث التاريخي
- دراسات أندلسية
- دراسات في التاريخ الأندلسي
- دراسات في حضارة الأندلس وتاريخها
- دراسات في تاريخ وحضارة المغرب الإسلامي
- دراسات في تاريخ وحضارة المشرق الإسلامي
- موسى بن نصير
- ابن عذارى المراكشي
- حركة المقاومة العربية الإسلامية في الأندلس
- نشأة تدوين التاريخ العربي في الأندلس
- الرحلات المتبادلة بين الغرب الإسلامي والمشرق
- تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس / بالاشتراك مع اخرين
- تاريخ المغرب العربي / بالاشتراك مع اخرين



موقعنا على الانترنت:

www.oeabooks.com



ردمك ISBN 9959-29-210-X

9 789959 292100

دراسات في حضارة الأندلس وتاريخها